GEO. L. FLOWER CO.
LIBRARY
AUG 1948
BINDERS
CINCINNATI, O.

ܟܬܒܐ ܕܝܠܝ

ܒܝܬܗܘܢ ܕܡܪܝܐ ܕܡܠܦܢܐ ܘܡܪܝ ܩܝܪܘܢ

Ex Libris

Beth Mardutho Library

The Malphono George Anton Kiraz Collection

ܡܢ ܕܢܒܥܐ ܠܗ ܠܟܬܒܐ ܗܢܐ ܡܢ ܡܪܝ ܕܢܩܪܐ
ܐܘ ܕܢܫܬܡܫ ܡܢܗ ܐܘ ܕܢܦܠܚ ܡܢܗ ܡܕܡܐ
ܕܢܫܬܩܠ ܡܢ ܬܘܟܐ ܕܡܩܕܫܐ ܕܗܢܐ ܢܗܘܐ ܚܝܒܐ ܩܕܡ
ܡܪܝ ܟܠ ܗܢܐ ܕܠܐ ܢܫܒܩ ܠܗ ܠܐܘܢ ܕܗܢܐ ܡܪܝ
ܕܢܬܝܗܒ ܠܗ ܦܘܪܩܢܐ ܕܟܠܗ ܗܘܝ ܐܡܝܢ ܘܐܡܝܢ ܘܡܢ ܕܢܫܬܩܠ ܗܢܐ ܚܘܬܡܐ ܕܒܝܕܐ ܐܘ ܕܠܐ ܢܬܚܝܒ ܠܗ ܟܦܠܐ ܕܝܠܗ ܗܘܝ ܢܬܩܒܠ ܠܗ ܟܦܠ ܡܢ ܡܪܝ ܕܟܠ ܡܕܡ

Anyone who asks for this volume, to read, collate, or copy from it, and who appropriates it to himself or herself, or cuts anything out of it, should realize that (s)he will have to give answer before God's awesome tribunal as if (s)he had robbed a sanctuary. Let such a person be held anathema and receive no forgiveness until the book is returned. So be it, Amen! And anyone who removes these anathemas, digitally or otherwise, shall himself receive them in double.

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA
NUM. 133

SAKRAMENTENTHEOLOGIE
BEI DEN
NESTORIANERN

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA
133

WILHELM DE VRIES S. I.
PROFESSOR AM PÄPSTLICHEN INSTITUT FÜR ORIENTALISCHE STUDIEN
IN ROM

SAKRAMENTENTHEOLOGIE
BEI DEN
NESTORIANERN

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1947

218.9
Y982

THEOLOGIANS' LIBRARY
65334
West Baden College

ERKLÄRUNG DER ABKÜRZUNGEN

BO = Assemani, Bibliotheca Orientalis.

CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.

EO = Échos d'Orient.

OC = Oriens Christianus.

OCP = Orientalia Christiana Periodica.

PG = Migne, Patrologia Graeca.

PO = Patrologia Orientalis.

N. B. Wenn bei syrischen Textausgaben mit Übersetzung nur eine Seitenzahl angegeben wird, so bezieht sich diese auf die Übersetzung. Die Seiten- oder Folienzahl des syrischen Textes findet sich in der Übersetzung am Rande.

QUELLEN - UND LITERATURVERZEICHNIS.

I. Ungedruckte Quellen.

1. Autoren

Aphrem von Elam (8. Jahrhundert): *Brief an Gabriel Bar Boktišoʿ über die Frage, ob man die Eucharistie der Romäer und Jakobiten empfangen darf.* Borg. Syr. 81, f. 360 r — 362 v.

Emmanuel Bar Šaḥḥare (10. Jahrh.): *Memra der Erklärung der Geheimnisse der Taufe.* Vat. Syr. 182, f. 268 v. — 273 v.

Išoʿ Bar Nun († 828): *Brief an Isaak von Beth Qaṭraye über liturgische Fragen.* Borg. Syr. 81, f. 362 v. — 369 v.

— *Antworten auf die Fragen des Mönches Macarius.* Vat. Syr. 187, f. 87 r. — 91 v.

Išoʿbokt (8. Jahrh.): *Aus dem Buche des Metropoliten Išoʿbokt.* Borg. Syr. 88, pag. 346-349.

Išoʿyahb I. (581–596): *Ob die hl. Eucharistie aus der Kirche getragen werden darf.* Vat. Syr. 150, f. 93 r. — 94 r.

Johannan Bar Zoʿbi (13. Jahrh.): *Memra über die Taufe und über das Geheimnis des fermentum.* Vat. Arab. 657, f. 16 v. — 20 v.

— *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse.* Borg. Syr. 90, f. 34 a — 69 a.

Josef Ḥazzaya (7. Jahrh.): *Fragen.* Borg. Syr. 88, pag. 330–346.

Timotheus II. (1318–32): *Buch der sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse.* Vat. Syr. 151.

2. Anonyme Schriften.

Anonyme Fragen. Borg. Syr. 81, f. 369 v. — 374 v.

Erklärung des nicänischen Glaubensbekenntnisses, III. Über die Taufe. Vat. Syr. 179, f. 64 v. — 69 r.

Fragen über das Evangelium von einem Lehrer der Kirche. Borg. Syr. 88, pag. 317–330.

Fragen des Mar Simon Kepha über die göttlichen Geheimnisse, nämlich das hl. fermentum und (das fermentum) der Taufe. Borg. Syr. 88, pag. 349–355. Vat. Syr. 184, f. 65 v. — 71 r.

Fragen über die Taufe. Vat. Syr. 150, f. 39 v. — 56 r.

Fragen über die hl. Taufe und die Handauflegung. Vat. Syr. 150, f. 56 r. — 66 r.

Fragen über die Verlobung und über die Krönung und über die hl. Eucharistie. Vat. Syr. 150, f. 66 r. — 93 r.

Über die Osterkommunion. Vat. Syr. 150, f. 94 r. — 95 v.

II. Gedruckte Quellen.

1. Autoren.

Abraham Bar Lipheh (7. Jahrh.): *Interpretatio officiorum a Mar Abraham Bar Lipheh composita;* in: Anonymi Auctoris Expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta, interpretatus est R. H. Connolly. (CSCO Scr. Syri, Series II, t. 92) 2. Band, Rom 1915, S. 151–166.

Anonymus (9. Jahrh.): *Anonymi Auctoris Expositio etc.* (Siehe unter Abraham Bar Lipheh) 2 Bände, Rom 1913–15 (CSCO Scr. Syri Series II, t. 91 und 92).

Aphraates (4. Jahrh.): *I. Parisot, Apphraatis Sapientis Persae Demonstrationes.* Patrologia Syriaca, t. 1 und 2, Paris 1894, 1907.

Babai Magnus († circa 628): *W. Frankenberg, Euagrius Ponticus.* Berlin 1912. (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge, Band XIII, N° 2.

— *Babai Magni Liber de Unione,* interpretatus est A. Vaschalde. Rom 1915 (CSCO Scr. Syri, Ser. II, t. 61).

Ebedjesu († 1318): *Collectio Canonum synodicorum.* In: A. Maius Scriptorum veterum nova collectio. t. X, 1, Romae 1838, pag. 1-360.

— *Liber Margaritae de veritate christianae religionis.* In: A. Maius, Scr vet. n. coll. X, 2, pag. 317-366.

— *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum, collectus, dispositus, ordinatus et compositus a Mar ʿAbdišoʿ Metropolita Nisibis et Armeniae;* latine interpretatus est, notis illustravit I. M. Vosté O. P., Typis Polyglottis Vaticanis 1940. (S. Congregazione per la Chiesa

Orientale, Codificazione Canonica Orientale; Fonti, Serie II, Fascicolo XV, Caldei – Diritto antico II).

Elias von Nisibis (Bar Sinai) (975–nach 1049): *Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, übersetzt und eingeleitet von L. Horst. Colmar 1886.

Georg Warda (13. Jahrh.): *H. Hingenfeld, Ausgewählte Gesänge des Giwargis von Arbel*, mit deutscher Übersetzung. Leipzig 1904.

Ibn Butlan (11. Jahrh.): *G. Graf, Die Eucharistielehre des Nestorianers Al-Muḫtār Ibn Buṭlān*. In: Oriens Christianus, Band 35 (III. Serie, Band XIII) 1938, S. 44-70; 175 191.

Isaak von Ninive (7. Jahrh.): *P. Bedjan, Mar Isaacus Ninivita De perfectione religiosa*. Paris 1909. (Syrischer Text). *Mystic Treatises by Isaac of Niniveh;* translated from Bedjan's syriac text ... by A. J. Wensinck. Amsterdam 1923. (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wezenschappen te Amsterdam, afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel XXIII N⁰ 1).

Išoʿ Bar Nun († 828): *Gesetzbuch*. In: E. Sachau, Syrische Rechtsbücher, Band II, N⁰ 3: Gesetzbuch des Patriarchen Jesubarnun, Berlin 1908.

Išoʿbokt (8. Jahrh.): *Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesubocht*. In: E. Sachau, Syrische Rechtsbücher, Band III, N⁰ I. Berlin 1914.

Išoʿdad von Merv (9. Jahrh.): *The Commentaries of Ishoʿdad of Merv*, edited and translated by Margaret Dunlop Gibson. 5 Bände, Cambridge 1911-16 (Horae Semiticae N⁰ 5-11).

Išoʿyahb I. (581-596): *Brief an Jakob, Bischof von Darai*. In: J. B. Chabot, Synodicon Orientale. Paris 1902, S. 166-92 (Text); 424-51 (Übersetzung).

Išoʿyahb III. (647-58): *Iśōʿyahb Patriarchae III Liber Epistularum*, edidit et vertit R. Duval. Paris 1904-5 (CSCO Scr. Syri, Series II, t. 64).

Johannan V. Bar Abgar (900-905): *Kanones des Altardienstes*. In: J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis III, 1, p. 238-48. — *Kirchliche Fragen*. Ebenda p. 249-54.

Mešiḥazeka (6. Jahrh.): *Kirchengeschichte (Chronik von Arbela)*. Text und französische Übersetzung: A. Mingana, Sources syriaques, Vol. I, Leipzig (ohne Datum). Deutsche Übersetzung: E. Sachau, Die Chronik von Arbela. Berlin 1915. (Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1915, Phil. Hist Klasse N⁰ 6).

NARSAI (5. Jahrh.) *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina*, primo edita cura et studio D. Alphonsi Mingana. Mausilii 1905.
The liturgical homilies of Narsai, translated ... by R. H. Connolly. Cambridge 1909. (Texts and Studies, Vol. VIII, N⁰ 1).

ŠELEMON VON BASRA (13. Jahrh.): *The book of the bee*, edited by E. A. Wallis Budge. Oxford 1886. (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, Vol. I, Part. II).

SIMEON VON REWARDEŠIR (7. Jahrh.): *A. Rücker, Die Canones des Simeon von Rewardešir*. Leipzig 1908.
E. Sachau, Syrische Rechtsbücher, III. Band N⁰ 2. S. 203-53. *Erbrecht oder Canones des persischen Erzbischofs Simeon.*

THEODOR BAR KONI (8. Jahrh.): *Liber Scholiorum*, syrischer Text herausgegeben von Addai Scher, 2 Bände Paris 1910-12 (CSCO Scr. Syri Series II, t. 65 und 66).

THEODOR VON MOPSUESTIA: *A. Mingana, Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's prayer and on the sacraments of Baptism and the Eucharist.* (Woodbrooke Studies VI) Cambridge 1933.

TIMOTHEUS I. (728-823): *Epistulae*, Text und Übersetzung herausgegeben von Oscar Braun. Rom 1914-15. (CSCO Scr. Syri, Series II, t. 67).

— *Timothy's Apology for Christianity*, Text und Übersetzung, herausg. von A. Mingana. Cambridge 1928. In: Woodbrooke Studies, Vol. II, N⁰ 1.

2. Anonyme Schriften und Sammelwerke.

ASSEMANI J. S., *Bibliotheca Orientalis*, t. III, Romae 1725.

BADGER G. P., *The Nestorians and their Rituals*. 2 Bände. London 1852.

BAUMSTARK A., *Ein Originaldokument zur chaldäischen Kirchengeschichte*. In: *Oriens Christianus* N. S. IV (1916) 223-24.

BRAUN O., *Das Buch des Synhados*. Stuttgart und Wien 1900.

— *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer mit einem Anhang: Ostsyrisches Mönchtum*. Kempten-München 1915.

BRIGHTMAN F. E., *Liturgies eastern and western*. Vol. I, Oxford 1896.

BUDGE WALLIS E. A., *The monks of Kûblâi Khân, emperor of China*. London 1928.

CHABOT J. B., *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*. Paris 1902.

CODRINGTON H. W., *The Syrian Liturgies of the presanctified.* In: The Journal of theological studies V, 2 (1903-4) S. 538-45

DENZINGER H., *Ritus Orientalium.* 2 Bände, Würzburg 1863-64.

DIETTRICH G., *Die nestorianische Taufliturgie.* Giessen 1903.

— *Bericht über neuentdeckte handschriftliche Urkunden zur Geschichte des Gottesdienstes in der nestorianischen Kirche.* In: Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse. 1909, Heft 2, S. 160-218. Berlin 1909.

GIAMIL S., *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam.* Romae 1902.

GISMONDI H., *Maris Amri et Slibae de Patriarchis Nestorianorum Commentaria.* Arabischer Text und Übersetzung. 2 Teile. Rom 1896-99.

DE KELAITA J. E. Y., *The Liturgy of the Church of the East. (Syrisch).* Mosul 1928.

MANSI J. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio.* t. 35 *Diamperitana Synodus in Malabaria,* c. 1161-1368.

RENAUDOT E., *Liturgiarum Orientalium collectio.* t. II, Paris 1716.

SACHAU E., *Die Chronik von Arbela.* Berlin 1915.

— *Syrische Rechtsbücher.* 3 Bände, Berlin 1907-14.

SCHER A., *Histoire Nestorienne (Chronique de Seert).* In Patr. Or. IV, V, VII, XIII.

VAN UNNIK W. C., *Nestorian questions on the Eucharist.* Haarlem 1937.

VOSTÉ I. M., *Liber Patrum.* Vatikan 1940. (S. Congregazione per la Chiesa Orientale, Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Serie II, Fascicolo XVI, Caldei-Diritto antico III).

— *Pontificale iuxta ritum Ecclesiae Syrorum Orientalium id est Chaldaeorum.* 4 Teile, Vatikan 1937-38 (S. Congregazione « Pro Ecclesia Orientali » Prot. N° 290/1929).

VAN DEN WYNGAERT A., *Sinica Franciscana,* Vol. I, Quaracchi – Firenze 1929.

III. LITERATURVERZEICHNIS.

AMANN E., *Nestorienne (Église), XI. La Théologie de l'Église nestorienne.* In: Dict. de Théol. cath. XI, 1, c. 288-313.

ANDRIEU M., *Immixtio et consecratio. La Consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen-Age.* Paris 1924.

ARNOLD A., *Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung*. Freiburg i. B. 1937.

ARNOU R. *Nestorianisme et néoplatonisme; l'union du Christ et l'union des intelligibles*. In: Gregorianum XVII (1936) 116-131.

ATCHLEY E. G. C. F., *On the Epiclesis of the eucharist liturgy and in the consecration of the font*. London 1935.

BAUMSTARK A., *Aristoteles bei den Syrern vom 5-7. Jahrhundert*. I Band, Leipzig 1900.

— *Die christlich literarischen Turfanfunde*. In: Oriens Christianus N. S. III (1913) 328-32.

— *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn 1922.

— *Neue soghdisch-nestorianische Bruchstücke*. In: Oriens Christianus N. S. IV (1915) 123-128.

— *Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus*. In: Römische Quartalschrift XXII (1908) II, 17-35.

BICKELL G., *Das Sakrament der Firmung bei den Nestorianern*. In: Ztschr. f. k. Theol. I (1877) 85-117.

BURKITT F. C., *Early Christianity outside the Roman Empire*. Cambridge 1902.

— *Early eastern Christianity*. London 1904.

— *The Mss of « Narsai on the mysteries »*. In: Journal of theol. studies XXIX (1927-28) 269-75.

CHABOT J. B., *L'autodafé des livres syriaques du Malabar*. In: Florilegium Melchior Vogué. Paris 1909, S. 613-23.

CONNOLLY R. H., *Sixth-Century fragments of an East-Syrian Anaphora*. In: Oriens Christ. N. S. XII-XIV (1922-24) 99-128.

— *Bishops E., The work of Menezes on the Malabar Liturgy*. In: Journal of theol. studies. XV, 2 (1914) 396-425; 569-89.

DAUVILLIER J., *Chaldéen (Droit)*. In: Dict. de Droit Can., fasc. XIII-XIV, c. 292-388.

DIETTRICH G., *Zur Geschichte der Philosophie in der nestorianischen Kirche*. In: Oriens Christianus N. S. I (1911) 321-24.

D'ELIA R. M., *Nel XIII centenario dell'arrivo dei Nestoriani in Cina*. In: La Civiltà Cattolica LXXXVII, 1 (1936) 203-16; 304-316.

ENGBERDING H., *Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie; Anhang: Die Literatur der letzten hundert Jahre zur ostsyrischen Liturgie*. In: Or. Christ. Period. III (1937) 5-48.

GRUMEL V., *Un théologien nestorien, Babai le Grand*. In: Échos d'Orient XXII (1923) 153-81; 257-80; XXIII (1924) 9–33; 162-77; 257-74; 395-99.

HANSSENS J. M., *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*. Romae, t. II 1930, t. III 1932.

HENDRIX P., *Der Mysteriencharakter der byzantinischen Liturgie*. In: Byzantinische Zeitschrift XXX (1929-30) 333-39.

HINDO P., *Disciplina Antiochena antica, Siri, III, Textes concernant les sacrements*. (Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Serie II, Fasc. XXVII) Vatikan 1941.

HOH A., *De epiclesi iuxta Syro-Chaldaeos*. In: Acta V. Conventus Velehradensis. Olmütz 1927, S. 139-44.

IRVING F. *The ceremoniale use of oil among the Nestoriens*. London 1903.

JUGIE M. *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, t. V: *De Theologia dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum*. Paris 1935.

— *Nestorius et la controverse nestorienne*. Paris 1912.

KATTENBUSCH F., *Mystagogische Theologie*. In: Realenzyklopädie für protestantische Theologie XIII S. 612-22.

KOCH H., *Das Verhältnis von Taufe und Askese in der alten ostsyrischen Kirche*. In: Ztschr. für die neutestamentliche Wissenschaft XII (1911) 37-69.

KOROLEVSKIJ C., *Classification et valeur des sources connues de la discipline chaldéenne*. In: Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale. (Sacra Congr. Or., Codificazione can. or., Fonti, Fasc. VIII) Vatikan 1932, S. 665-706.

LOT-BORODINE M. *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*. In: Revue des sciences philos. et théol. XXIV (1935) 664-75; XXV (1936) 299-330.

MACLEAN A. J. und BROWNE W. H., *The Catholicos of the East and his people*. London, 1892.

DE MEESTER P., *La bénédiction et la consécration par contact dans le droit et les rites orientaux*. In: Biblica et Orientalia Reverendissimo Patri Jacobo M. Vosté dicata ob XII lustra aetatis. Rom 1943, S. 254-60.

MENGES H., *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*. Münster 1938.

MOSTAERT A., *Les Erküt descendants des chrétiens médiévaux chez les Mongols Ordos*. In: Bulletin of the Cath. University of Peking, N° 9 (1934). Sonderdruck « Ordosica » (hiernach zitieren wir).

NAEGLE A., *Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus*. Freiburg i. B. 1900.

NEUNHEUSER. B., *De benedictione aquae baptismalis.* In: Ephemerides Liturgicae XLIV (Novae Seriei IV) (1930) 194-207; 258-81; 369-412; 455-92.

RAES A., *Le récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres.* In: O. C. P. X (1944) 216-26.

RAHMANI I. E., *Les liturgies Orientales et Occidentales étudiées séparément et comparées entre elles.* Beyrouth 1929.

RENAUDOT E., *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'eucharistie.* t. III u. IV, Paris 1841.

ROSENKRANZ G., *Die älteste Christenheit in China.* Berlin 1939.

SAEKI P. Y., *The Nestorian documents and relics in China.* Tokio 1937.

SCHURHAMMER G., *Three letters of Mar Jacob Bishop of Malabar 1503-50.* In: Gregorianum XIV (1933) 62-86.

SÖHNGEN G., *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium.* (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie IV) Bonn 1937. (Hier Schrifttum zur Mysterienlehre Casels S. 35 Anm.).

— *Der Wesensaufbau des Mysteriums.* (Grenzfragen etc. VI). Bonn 1938.

STEITZ G., *Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche.* In: Jahrbücher für deutsche Theologie XIII (1868) § *46 Die Nestorianer des Mittelalters* S. 58-66.

TISSÉRANT E., *Nestorienne (L'Église) Droit Can. De l'Égl. nest.* In: Dict. de Théol. Cath. XI, 1 c. 314-23.

UMBERG J. B., *Die Sakramente in der Chronik von Arbela.* In: Ztschr. f. kath. Theol. XLIX (1925) 497-515.

VOSTÉ J., *Disciplina Caldea (Caldei, Malabaresi).* In: Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale (S. Congregazione Orientale, Codificazione Canonica Orientale, Fonti Fasc. VIII) Vatikan 1932, S. 647-664.

La confession chez les Nestoriens, note sur le ms. Vatic. Syr. 505. In: Angelicum VII (1930) 17-26.

DE VRIES W., *Der « Nestorianismus » Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre.* In: Or. Christ. Per. VII (1941) 91-148.

— *Die « Erklärung aller göttlichen Geheimnisse » des Nestorianers Johannan Bar Zoʿbi (13. Jahrh.).* In: O. C. P. IX (1943) 188-203.

— *Sakramententheologie bei den syrischen Monophisiten.* Rom 1940. (= Orientalia Christiana Analecta 125).

— *Timotheus II (1318-32) über « Die sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse ».* In: O. C. P. VIII (1942) 40-94.

— *Zur Liturgie der Erwachsenentaufe bei den Nestorianern.* In: O. C. P. IX (1943) 460-473.

EINLEITUNG

Die persische Kirche, von Edessa aus im II. Jahrhundert gegründet, führte zunächst ihr Eigendasein, fast ohne jede Verbindung mit der Kirche des Römerreiches. Nach dem Aufhören der Verfolgungen, zu Beginn des V. Jahrhunderts, macht sich der Einfluss des Westens stark geltend. Im Jahre 410 gleicht sich die persische Kirche auf der Synode von Seleucia dem Glauben und der Disziplin der Reichskirche an. Aber bald darauf werden die Beziehungen wieder lockerer. Die Synode von Markbata (424) schafft das Recht der Appellation an die « westlichen Väter » ab. Aber damit ist das Band doch noch nicht ganz zerschnitten. Die Schule von Edessa, wo nestorianische Tendenzen vorherrschen, übt grossen Einfluss auf die persische Kirche aus. So dringen die Ideen der antiochenischen Schule auch in Persien ein. Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia und Nestorius werden die grossen Lehrer der dortigen Christenheit. Aphraates, der einzige bedeutende Theologe aus der Zeit der Abgeschlossenheit, gerät fast völlig in Vergessenheit ([1]). Gegen Ende des V. Jahrhunderts löst sich die persische Kirche endgültig von der Gesamtkirche durch die Annahme der nestorianischen Irrlehre, die auf der Synode von Seleucia im Jahre 486 vollzogen wird. Damit war aber nicht für immer jede Berührung mit anderen christlichen Gemeinschaften ausgeschlossen. Die Jakobiten fassten schon zu Beginn des VII. Jahrhunderts in Persien wieder Fuss. Die Invasion der Araber riss die politischen Schranken, die vorher bestanden, nieder. Die nestorianische Kirche führte also nicht ein von allen Einflüssen abgeschlossenes Sonderdasein. Sie stand

([1]) Siehe A. Baumstark, *Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus*; in *Römische Quartalschrift* XXII (1908) II 23.

aber im Kampfe sowohl gegen die Jakobiten wie die Melkiten und war so wenig geneigt, sich in ihrer Lehre diesen anzugleichen. Wir können also erwarten, dass die Lehre der Nestorianer eine ziemlich starke Eigenständigkeit aufweist. Das wird auch von der Sakramententheologie gelten, mit der sich die vorliegende Arbeit beschäftigen will. Diese Eigenständigkeit gibt der Sakramentenlehre der Nestorianer ein ganz besonderes, dogmengeschichtliches Interesse.

Bevor wir die Gedanken der Nestorianer über die Geheimnisse der Kirche darstellen, sei ein kurzes Wort gesagt über die Sakramentenlehre bei Aphraates (1) und bei Theodor von Mopsuestia. Aphraates hat, wie gesagt, auf die späteren nestorianischen Theologen wenig Einfluss ausgeübt. Es ist aber doch nicht ohne Bedeutung, seiner Lehre nachzugehen. Die nestorianische Kirche setzt die Tradition der alten persischen Kirche fort, wenn auch andere Einflüsse das alte Erbgut in etwa umgestaltet haben mögen. Aphraates handelt nicht ausdrücklich und ausführlich über die Geheimnisse der Kirche. Seine Auffassung können wir nur aus gelegentlichen Bemerkungen erschliessen. Das Bild, das wir gewinnen, wird so notwendig unvollständig sein.

Bei Aphraates finden wir bereits, wenn auch noch wenig entwickelt, den für die spätere Lehre von den Geheimnissen der Kirche fundamentalen Gedanken, dass materielles Geschehen Geheimnis von etwas Höherem sein kann. So sind Ereignisse aus dem Alten Testament Geheimnisse zukünftiger Dinge. Aphraates deutet diese Ereignisse aus und gibt an, wofür jedes ein Mysterium (ܪܙܐ) ist, genau wie die späteren Autoren die kirchlichen Riten in allen Einzelheiten als Geheimnisse überirdischer Dinge erklären. So ist z. B. nach Aphraates die Himmelsleiter Jakobs ein Geheimnis des Kreuzes (2), die Steine des Altares, den dieser errichtete, sind ein Typus (ܛܘܦܣܐ) der Heidenvölker, die zum Reiche Christi berufen werden (3). Aehnlich wird die Geschichte

(1) Die Sakramentenlehre des Aphraates wurde bereits kurz dargestellt von J. Parisot in der Einleitung zur Ausgabe der *Demonstrationes* in *Patr. Syr.* I S. LIII-LVI und von J. Dauvillier in seinem Artikel *Chaldéen (Droit)* in *Dict. de Droit Can.* fasc. XIII-XIV c. 295, ferner von F. C. Burkitt, *Early Christianity outside the Roman Empire,* Cambridge 1902, S. 46 ff.

(2) *Patr. Syr.* I. 145.

(3) I 148, das Wort ܛܘܦܣܐ kommt ausserdem bei Aphraates nur noch einmal als Synonym von ܪܙܐ vor (sonst in anderem Sinne).

Gedeons als Geheimnis zukünftiger Geschehnisse gedeutet. Die Auswahl der Kämpfer durch die Wasserprobe ist ein Symbol der Auswahl der Taufbewerber (1). Dass Osterlamm der Juden ist ein Geheimnis des wahren Osterlammes. Hier wird die Wahrheit der Erfüllung zum Mysterium im Alten Bunde in Gegensatz gestellt (2). Die Fusswaschung ist ein Geheimnis der Taufe (3).

Manche Riten des Neuen Bundes nennt Aphraates « Geheimnis ». So spricht er wiederholt vom « Geheimnis der Taufe » (4). Die Taufe ist ein Geheimnis des Leidens und des Todes Christi. Aphraates beruft sich hier auf Paulus : « Ihr seid mit ihm durch die Taufe auf den Tod begraben und mit ihm seid ihr auferstanden durch die Kraft Gottes » Röm. 6, 34 ; Col. 2, 12 (5). Die Eucharistie wird nur einmal « Geheimnis » genannt : Beim letzten Abendmahle gab der Herr « ein Geheimnis im Brot des Lebens » (6). Die Beziehung der hl. Eucharistie auf Leiden und Tod des Herrn deutet Aphraates an : « Wer aber seinen Leib gegessen und sein Blut getrunken hat, der wird zu den Toten gerechnet. Der Herr aber gab mit seinen Händen seinen Leib zum Essen, bevor er gekreuzigt wurde, und sein Blut zum Trinken » (7). Bei den Nestorianern werden Taufe und Eucharistie immer als Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi aufgefasst (vgl. unten S. 38-41). Ausser Taufe und Eucharistie nennt Aphraates noch die Salbung ein Geheimnis : « Die Frucht des herrlichen Oelbaumes, in dem ein Zeichen des Geheimnisses des Lebens ist, durch welches die Christen, die Priester, die Könige und die Propheten vervollkommnet werden... Es salbt die Kranken und durch sein verborgenes Geheimnis führt es die Büssenden zurück » (8). Hier ist also von einem « Geheimnis » der Salbung bei der Taufe und der Salbung der Kranken und der Büssenden die Rede.

Aphraates bezeichnet einige Riten des Neuen Bundes ausdrücklich als von Christus eingesetzt, so die Taufe : « Als der Herr

(1) I 344 ; vgl. 349 Z. 22.
(2) I 516, 4 ; vgl. 509, 14 ; 525, 23.
(3) I 528, 25.
(4) I 41, 2 ; 44, 20 ; 529, 5.
(5) I 529, 5-8 ; 529, 16
(6) I 504, 5.
(7) I 517, 9-13. Der Text setzt voraus, dass Christus beim letzten Abendmahl auch selbst seinen Leib und sein Blut nahm.
(8) II 9, 4-8.

seinen Aposteln das Geheimnis der Taufe übergab, sprach er zu ihnen: « Wer glaubt und sich taufen lässt, wird leben, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden » (1). An anderer Stelle sagt er, Christus habe durch die Fusswaschung uns die wahre Taufe geschenkt (2). Die Worte Christi: « Jeder, der dürstet, komme zu mir und trinke.. » (Joh. 7, 37), deutet er als Prophetie der Taufe (3). Die Einsetzung des Altarssakramentes berichtet Aphraates ausführlich (4). Das Zeichen der Priesterweihe, die Handauflegung, (vgl. unten S. 80) ist von Christus eingesetzt: « Moses legte seinen Gesandten die Hand auf, und sie empfingen das Priestertum, Jesus legte seinen Aposteln die Hand auf, und sie empfingen den Hl. Geist » (5). Christus selbst hat den Hl. Geist des Priestertums, den er durch die Handauflegung auf die Apostel weiterleitete, durch die Johannestaufe empfangen: « Johannes legte dem Erlöser die Hand auf, der den Geist ohne Mass empfing » (6). Kurz darauf heisst es: « Unser Erlöser empfing die Handauflegung der Priester » (7). « Jesus wurde von Johannes gesalbt, auf dass er Hoherpriester sei » (8). Von Johannes empfing er « den Namen des Priestertums » (9). Christus hat also sein Priestertum der Kirche hinterlassen, als er den Aposteln die Hände auflegte.

Von der Ausübung der Vollmacht des Priestertums in der Kirche spricht Aphraates eigentlich recht wenig. An einer Stelle sagt er, dass die Priester den Geist auf das Taufwasser herabrufen (10). Die Vollmacht der Sündenvergebung ist « Aerzten, den Schülern unseres weisen Arztes » anvertraut (11). Sie haben « zwei Denare erhalten, auf dass sie mit ihnen alle, die verwundet wurden, heilen » (12). Dass die Aerzte Priester sind, wird nicht gesagt, kann aber doch wohl angenommen werden.

(1) I 41, 2-5.
(2) I 528.
(3) I 149, 1-4.
(4) I 516-517; vgl. I 524; 957; 960. Parisot vermutet, Aphraates gebe hier den Einsetzungsbericht in der liturgischen Form wieder; I LIV.
(5) I 960, 24-27.
(6) I 289, 14-15.
(7) I 289, 22.
(8) I 964, 15-17.
(9) II 65, 5.
(10) I 292. 26.
(11) I 316, 10-11.
(12) I 317, 20-21.

Aphraates spricht von realen Wirkungen wenigstens bei einigen Riten. Sowohl durch die Taufe, wie durch die hl. Eucharistie werden die Sünden vergeben : « Aber wenn sie im Wasser der Taufe abgewaschen würden und den Leib und das Blut Christi nähmen, so würde Blut durch Blut entsühnt und Leib durch Leib gereinigt ; die Sünde würde durch das Wasser abgewaschen » (1). Bei den Nestorianern findet sich der Gedanke der Sündenvergebung durch Taufe und Eucharistie ganz allgemein (vgl. unten S. 97-98). Die Taufe wird « Taufe der Vergebung der Sünden » genannt (2). Durch die Taufe wird der Mensch wiedergeboren zu neuem Leben und er empfängt den Hl. Geist. « Von allen, die aus dem Leibe geboren sind, ist der Geist fern, bis sie zur Geburt des Wassers kommen. Dann empfangen sie den Hl. Geist... In der zweiten Geburt, welche durch die Taufe geschieht, empfangen sie den Hl. Geist vom Finger der Gottheit, und er ist unsterblich » (3). « Und aus dem Wasser der zweiten Beschneidung (der Taufe) sind sie geboren » (4).

Wir kommen zu den einzelnen Sakramenten. Die Taufe ist im Alten Testament vorbedeutet, sie ist der wahre Jordan. Der Durchgang durch den Jordan war ein Vorbild der Taufe (5). Die Israeliten wurden in der Wolke und im Meer getauft (6). Die Taufe ist die Erfüllung der Beschneidung : « Und wenn er (der Mensch) sein Herz von den bösen Werken beschneidet, dann schreitet er zur Taufe, zum Vollzug der wahren Beschneidung » (7). Die Taufe des Johannes konnte nicht die Vergebung der Sünden schenken (8). Aphraates verweist hier auf die Apostelgeschichte, die von der Taufe der Johannesjünger berichtet (Act. 19, 3 ff). Er sagt aber doch von Johannes : « Er eröffnete die Taufe » (9). Was die Taufe durch Johannes für Christus bedeutet, wurde oben (S 18) schon erklärt.

Wie wird nun die christliche Taufe vollzogen ? Der Priester

(1) I 181, 12-15.
(2) I 501, 10.
(3) I 293, 2-11.
(4) I 504, 17-18, vgl. 612, 27-613, 1.
(5) I 501.
(6) I 532, 15-16.
(7) I 528, 11-13 ; vgl. 504, 16-17.
(8) I 529, 9-10.
(9) I 289, 12.

ruft den Hl. Geist auf das Wasser herab: « Zur selben Stunde, da die Priester den Geist anrufen, öffnet er den Himmel und er steigt herab und schwebt hernieder über das Wasser und die getauft werden, ziehen ihn an » (1). Die Taufe wird im Namen der Hlst. Dreifaltigkeit gespendet: « Wenn dir jene drei einzigartigen lobwürdigen Namen des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes wahr sind, die über deinem Haupte erwähnt wurden, als du das Zeichen deines Lebens empfingst, wenn dir wahr ist die Taufe, schwöre nicht bei deinem Haupte... » (2). Die Taufe wird an Ostern gespendet (3). Gleich nach der Taufe empfangen die Neugetauften die hl. Kommunion. Die Getauften werden mit dem Volke Gottes verbunden und nehmen teil am Leibe und Blute Christi (4).

Was den Empfänger der Taufe angeht, meint Burkitt, das nur Unverheiratete zur Taufe zugelassen wurden (5). A. Koch lehnt diese Auffassung mit guten Gründen ab. Aus einer Reihe von Stellen bei Aphraates geht hervor, dass er die Ehelosigkeit nicht als Vorbedingung für die Taufe verlangt (6). Einmal scheint Aphraates allerdings die Taufe den Ehelosen vorzubehalten. Es würde dann aber auch folgen, dass er ebenfalls die Besitzlosigkeit als Vorbedingung für die Taufe aufstellt (7). Auch die Getauften können, wenn noch ledig, heiraten, oder wenn sie schon verheiratet waren, den ehelichen Verkehr fortsetzen. Den « Söhnen und Töchtern des Bundes » war nicht das Eingehen der Ehe, sondern nur das ungeordnete Zusammenleben verboten (8). Für Aphraates ist allerdings nicht die Ehe das Normale für den Christen, sondern die Jungfräulichkeit. Die Ehe ist ein Zurückbleiben hinter dem Ideal (9). Es sind aber doch « die Söhne und Töchter des Bundes », die an sich ehelos leben, nicht einfachhin mit der Kirche identisch (10).

(1) I 292, 25-293, 2; vgl. B. Neunheuser, *De benedictione aquae baptismalis*, in *Ephemerides Liturgicae* XLIV (Novae Seriei IV) (1930) 371.

(2) II 133, 3-8.

(3) I 537.

(4) I 528, 14-15.

(5) vgl. Burkitt, *Early eastern Christianity*, London 1904, S. 123 ff.

(6) H. Koch, *Taufe und Askese...* in *Ztschr. f. N. T. Wissenschaft* XII (1911) 45 ff. (Literatur zur Sache S. 40).

(7) ebenda S. 54.

(8) ebenda S. 57.

(9) S. 63.

(10) S. 66.

Man hat bei Aphraates eine Erwähnung der Firmung finden wollen (1). Es ist an einer oben (S. 20) schon zitierten Stelle im Zusammenhang mit der Taufe von der Auflegung des Zeichens die Rede (2). Aber nichts berechtigt, wie uns scheint, hier die Firmung zu vermuten. Es kann sich genau so gut um eine Bezeichnung vor der Taufe handeln. Auch von einer Salbung, welche die Christen vervollkommnet, spricht Aphraates (vgl. oben (S. 17). Aber auch hier kann nicht entschieden werden, ob diese Salbung vor oder nach der Taufe geschieht.

Ueber die Materie der hl. Eucharistie äussert sich Aphraates nicht näher. An einer Stelle könnte man eine Anspielung auf die Azymen vermuten : « Israel isst nach dem Osterlamm sieben Tage lang ungesäuertes Brot... Wir beobachten auch die Azymen, die Festfeier unseres Erlösers » (3). Es dürfte hier kaum der Gebrauch des ungesäuerten Brotes in der Liturgie gemeint sein. Aphraates gibt des öfteren dem Glauben der Kirche Ausdruck, dass wir in der hl. Eucharistie wirklich den Leib und das Blut Christi geniessen. Der Getaufte nimmt am Leibe und Blute Christi teil (4). Christus gab seinen Jüngern seinen Leib und sein Blut, und sie assen den Leib des Erlösers und tranken sein Blut (5). Ueber das Wie der Gegenwart Christi im hl. Sakrament spricht Aphraates nicht. Für den Empfang der hl. Eucharistie wird sittliche Reinheit als Vorbedingung gefordert : « Wenn nämlich der Mensch von jedwedem Verbrechen sich enthält und den Leib und das Blut Christi empfängt, dann muss er seinen Mund vorsichtig bewahren, durch welchen der Sohn des Königs eintritt » (6). « Wer vom wahren Lamm, Christus, essen will, der muss seine Lenden umgürten mit dem Glauben, seine Füsse beschuhen mit der Vorbereitung des Evangeliums und mit der Hand fassen das Schwert des Geistes, welches das Wort Gottes ist » (7).

(1) Einleitung Parisots I S. LV ; Dauvillier, *Chaldéen* (*Droit*) col. 295.

(2) II 133 ; vgl. I 537, 12-13.

(3) I 521, 12-15. Selbstverständlich sind die eucharistischen Elemente Brot und Wein. Vgl. z. B. I 516.

(4) I 528, 14-15 ; vgl. I 181 ; 101 ; 349 ; 524.

(5) I 520 ; vgl. I 957 ; 960 ; 968.

(6) I 101, 22-25 ; vgl. Burkitt, *Early Christianity outside the Roman Empire* S. 46.

(7) I 525, 23-528, 2 ; vgl. Eph. 6, 15-17.

Aphraates nennt die hl. Eucharistie ein Opfer ; er spricht von dem « Opfer, das in der Kirche dargebracht wird (ܡܩܪܒܐ ܕܥܠܬܐ) (1). « Er erwähnt die Prophetie des Malachias, der zufolge die Heidenvölker an allen Orten ein reines Opfer darbringen werden (2).

Von der Handauflegung des Priestertums, die Christus empfing und an seine Apostel weiterleitete, war oben (S. 18) schon die Rede. Dass die Handauflegung zur Priesterweihe in Uebung war, geht aus einer Stelle hervor, die von denen spricht, welche die Handauflegung empfingen und dann untereinander darüber streiten, wer auf Grund des höheren Weihealters das Recht auf den Vorrang vor den anderen habe (3). Aphraates nennt als Rangstufen des Priestertums nur Bischöfe, Priester (ܟܗܢܐ) und Diakone (ܫܡܫܢܐ) (4).

Ueber die Salbung der Christen, der Kranken und der Büsser war oben (S. 17) schon die Rede. Von der Ehe als Geheimnis spricht Aphraates nicht. Da die Ehe ihm als etwas Minderwertiges gilt, ist das auch nicht zu erwarten. Ueber die Busse bei Aphraates handeln wir weiter unten (S. 265).

Ungleich grösseren Einfluss als der weise Perser hat auf die nestorianische Theologie Theodor von Mopsuestia ausgeübt. Ueber dessen Sakramententheologie haben wir schon anderswo ausführlich gehandelt (5). Hier sei die Lehre des Bischofs von Mopsuestia über die Geheimnisse der Kirche noch einmal kurz zusammenfassend dargestellt. Die Sakramententheologie Theodors ist von seinem christologischen Grundirrtum stark beeinflusst. Die Zusammenhänge scheinen uns folgende zu sein : Der Mensch Christus ist nicht wirklich Gott. So erschliesst sich uns im Menschlichen, im Materiellen nicht wirklich das Göttliche. Auch im materiellen Symbol des Geheimnisses ergreifen wir nicht die göttliche Wirklichkeit. Es schenkt uns nicht wirklich hier und jetzt göttliches Leben. Materielles Symbol und göttliches Leben erscheinen als

(1) I 525, 18.

(2) I 768, 4-7 ; Mal. 1, 11.

(3) I 633.

(4) I 573, 4. 8. Das Wort ܫܡܫܢܐ kommt sonst bei Aphraates nur im Sinn von « Diener » vor. Vgl. z. B.: I 261, 19 ; 305, 10. 14. 17. Christus wird « Pontifex und Diener » genannt : I 57, 23 ; 684, 4.

(5) Vgl. W. de Vries S. I., *Der « Nestorianismus » Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre* ; in *Or. Christ. Per.* VII (1941) 91-148.

auseinandergerissen, genau wie Menschennatur und Gottesnatur in Christus. Es besteht nur eine gewisse, ziemlich äussere Verbindung zwischen dem Symbol und der höheren Wirklichkeit. Die Sakramente geben uns ein Anrecht auf die künftige Herrlichkeit, die aber auch keine wahre Teilnahme am göttlichen Leben bedeutet, weil eben einmal Göttliches und Menschliches nicht zu einer wahren Einheit zusammenkommen können. Die Wirksamkeit der Geheimnisse scheint Theodor manchmal rein subjektiv, psychologisch zu erklären. Neben diesen rationalistischen Zügen finden sich jedoch bei ihm Elemente, die der Tradition der Kirche entsprechen. Er konnte eben die Ueberlieferung nicht einfachhin beiseite schieben. So spricht er von einer wahren Wirksamkeit der Symbole. Der Hl. Geist vollzieht die Geheimnisse und wirkt in ihnen. Die Kirche hat allein die Vollmacht, die Sakramente zu spenden, und zwar ist diese Vollmacht ihren Priestern anvertraut. Ausserhalb der Kirche kann es keine wahren Geheimnisse geben. Die Sakramente sind notwendig, weil von Gott angeordnet.

Den Zeremonien vor der Taufe, besonders der Salbung misst Theodor grosse Bedeutung bei. Das Taufwasser ist durch Herabrufung des Hl. Geistes geweiht. Die Taufe wird gespendet durch dreimaliges Untertauchen im Namen des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes. Sie kann als Symbol der einmaligen Erneuerung in der Auferstehung nur einmal empfangen werden. Auch Kinder können schon getauft werden. In der Taufe sterben wir im Symbol mit Christus und stehen im Geheimnis mit ihm von den Toten auf. Theodor kennt eine Bezeichnung nach der Taufe, die eine blosse Bestätigung dessen zu sein scheint, was durch die Taufe bereits erreicht ist, insbesondere eine Bestätigung der Herabkunft des Hl. Geistes auf den Täufling. Ob diese Bezeichnung mit einer Salbung verbunden war, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden.

Die hl. Eucharistie ist ein Symbol des Opfertodes und der Auferstehung Christi. Theodor spricht in der traditionellen Redeweise der Kirche vom Leibe und Blute Christi, die wir in der hl. Eucharistie geniessen. Brot und Wein werden durch das Kommen des Hl. Geistes in Leib und Blut des Herrn verwandelt. Wenn er jedoch das Geheimnis näher erklärt, scheint er die wirkliche Gegenwart Christi im Sakrament zu leugnen. Brot und Wein sind aber doch nicht ein blosser Typus. Durch die Herabkunft des Hl. Geistes werden sie ein mit der Kraft des Geistes geladenes Sym-

bol des auferstandenen Christus und können in einem wahren Sinne als Leib und Blut Christi gelten. Wie der Leib Christi durch die Kraft des Geistes Unsterblichkeit empfing und die Macht, diese anderen mitzuteilen, so auch das eucharistische Brot, das ein Symbol des Leibes Christi ist. Theodor nimmt also doch eine gewisse Wandlung an. Sie geschieht durch die Epiklese. Die Bedeutung der Einsetzungsworte wird freilich nicht ausdrücklich geleugnet. Die Lehre Theodors über die Busse wird weiter unten behandelt (S. 266).

Die Priester sind durch den Hl. Geist zu ihrem Amte, die Geheimnisse zu spenden, befähigt. Dieses Amt wird durch Handauflegung übertragen. Nur den Priestern und Diakonen kommt der Dienst am Geheimnis zu. Subdiakone und Lektoren erhalten keine eigentliche Weihe vor dem Altare.

Bevor wir die Lehre der Nestorianer selbst darstellen, sei zur Einführung ein kurzes Wort über die Quellen der nestorianischen Sakramententheologie gesagt. Die Nestorianer handeln ex professo über die Geheimnisse der Kirche zumeist in Liturgieerklärungen, bisweilen auch in Briefen über liturgische Fragen. Die spätere kasuistische Literatur, die praktische Fragen über die Behandlung der Geheimnisse betrifft, bietet vieles zur Sache. Eigentlich systematische Abhandlungen über die Geheimnisse der Kirche finden wir erst bei den letzten Autoren, besonders Ebedjesu und Timotheus II. Manches über die Geheimnisse steht auch in theologischen Abhandlungen über andere Gegenstände, ferner in exegetischen und kanonistischen Schriften, in Briefsammlungen und schliesslich auch in geschichtlichen Werken (1).

Wir teilen die Geschichte der nestorianischen Literatur in drei Perioden ein: die Frühzeit bis zur arabischen Invasion, die mittlere Periode bis zur Jahrtausendwende und die Spätliteratur nach 1000. In der Frühzeit sind die liturgischen Homilien des Narsai (V. Jahrh.) die weitaus wichtigste Quelle zur Sakramentenlehre. Er behandelt die eucharistische Liturgie, die Taufe und das Priestertum (2). Von grosser Bedeutung ist auch der Brief des Ka-

(1) Die Einzelheiten über die angeführten Werke siehe im Quellenverzeichnis!

(2) Die Autorschaft der XVII. Homilie Narsais, die eine Erklärung der eucharistischen Liturgie bietet, ist umstritten; vgl HANSSENS II, S. 461, N. 694, BAUMSTARK, *Geschichte* etc. S. 112. Für die Echtheit tritt CONNOLLY

tholikos Išoʿyahb I. an Jakob von Darai. Er spricht hier besonders über die hl. Eucharistie, die priesterlichen Rangstufen und über die Busse. In dem theologischen Hauptwerke Babais des Grossen über die Menschwerdung wird auch manches über die Eucharistie gesagt. Die frühen Synoden bieten einiges Material für die Sakramentenlehre. In der Chronik von Arbela und in der von Seert ist auch manches zu finden.

Im mittleren Zeitabschnitt fliessen die Quellen schon bedeutend reichlicher. Hier sind zunächst zwei Liturgieerklärungen

---

ein in der Einleitung seiner Übersetzung der Homilien des Narsai (S. XII ff.). F. C. Burkitt untersucht die Echtheitsfrage eingehend, vgl. *The Mss of 'Narsai on the Mysteries'*, in *Journ. of theol. st. XXIX* (1927-28) 269 75. Er kommt zum Schluss, dass die Homilie jedenfalls verfasst wurde, als das Katechumenat noch eine lebendige Einrichtung war (S. 275). Ebedjesu von Elam (13. Jahrh.) kommt als Verfasser nicht in Frage. Er hat die Homilie mit einer Einleitung versehen und neu herausgegeben. Rahmani bestreitet dagegen dass die Homilie aus der Frühzeit des Nestorianismus stamme und hält den Ebedjesu von Elam für ihren Verfasser. Sein entscheidender Beweis, der nach ihm bis zur Evidenz zeigen soll, dass die Homilie aus einer späten Zeit stamme, ist, dass der Verfasser die « Hörer » (= Katechumenen) für Getaufte hält und dass er den Brauch der Entlassung der Hörer und der Bewachung der Türen nicht kenne (I. E. Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth 1929, S. 348 ff., bes. S. 352). Der Verfasser der XVII. Homilie weiss jedoch sehr wohl, dass die Hörer Ungetaufte sind. Er schreibt : « Wenn sie gesegnet worden sind, wird eine andere Proklamation an sie gerichtet : 'Jeder, der die Taufe nicht empfangen hat, soll von hier fortgehen. Geht fort ihr Ungetauften, ihr sollt nicht teilnehmen an den Geheimnissen der Kirche! Denn nur denen, welche zur Familie gehören, ist es erlaubt teilzunehmen' ». (Connolly, S. 2). In der der Entlassung vorausgehenden Segensformel werden die Hörer « Gläubige » und حصبة genannt. Auch Ungetaufte werden « Gläubige » genannt. So von Išoʿyahb III. *Liber Epistularum*, S. 51, vgl. unten S. 159). Das Wort حصبة übersetz Connolly mit « baptized ». Rahmani versteht es ebenso und stützt darauf seine ganze Beweisführung. Das Wort kann aber ebensowohl wie « baptizati » auch « baptizandi » bedeuten. Vgl. R. Payne Smith, *Thesaurus linguae syriacae* II, col. 2907. (Payne Smith beruft sich auf eine Stelle in den *Resolutiones Canonicae* des Jakob von Edessa, siehe Th. J. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Lovanii 1859, S. 120, 13). Der Zusammenhang verlangt hier unbedingt die Übersetzung : « baptizandi ». Denn eine solche Sinnlosigkeit, wie Getaufte unmittelbar nachher « Ungetaufte » zu nennen, kann man ohne zwingenden Grund keinem vernünftigen Menschen zuschreiben. Kurz darauf werden in der XVII. Homilie die Hörer, die in den Vorhof der Kirche hinausgehen und dort während des Gottesdienstes bleiben, aufgefordert, die « äusseren Türen » zu bewachen. Warum daraus folgen

zu nennen, die des Abraham Bar Lipheh [1] und die eines anonymen Verfassers aus dem IX. Jahrhundert. Der kurze Liturgiekommentar des Abraham ist für die späteren Erklärer richtunggebend geworden. Der Anonymus handelt in seiner *Expositio officiorum Ecclesiae* über die eucharistische Liturgie, die Taufe, die Kirchweihe und das Totenoffizium. Emmanuel Bar Šaḥḥare (X. Jahrhundert) verfasste eine aufschlussreiche *Memra über die Taufe*. Ein Brief des Aphrem von Elam (VIII. Jahrhundert) handelt über die Frage, ob man die Eucharistie der Häretiker empfangen dürfe. Vieles zur Sache finden wir in den liturgischen Fragen des Išoʿ Bar Nun († 828) und des Katholikos Joḥannan Bar Abgar (900-905), nicht wenig auch in den exegetischen Werken des Theodor Bar Koni (VIII. Jahrhundert) und des Išoʿdad von Merv (IX. Jahrhundert). Besonders über Busse und Ehe bietet einiges die kanonistische Literatur der Zeit. Hierhin gehören, die Kanones des Simeon von Rewardešir (VII. Jahrhundert), die Rechtsbücher des Išoʿbokt (VIII. Jahrhundert) und des Išoʿ Bar Nun. Die Briefe Išoʿyahbs III. (647-58) und des Timotheus I. (780-823) sind besonders für die Auffassung der Nestorianer über die Spendung der Sakramente der Häretiker und Schismatiker bedeutsam.

Die Spätzeit nach 1000 bietet die meisten Dokumente zur Sakramentenlehre. An Liturgiekommentaren sind hier zu nennen der des Joḥannan Bar Zoʿbi (XIII. Jahrhundert) [2], der des Ebedjesu († 1318) (im *Ordo Iudiciorum*) und des Timotheus II. (1318-32) (im *Buch der sieben Gründe der Geheimnisse der Kirche*) [3]. Timotheus erklärt ausser der eucharistischen Liturgie auch noch die Zeremonien

---

soll, dass der Verfasser den Gebrauch der Bewachung der Türen nicht kenne, ist nicht einzusehen. Es ist doch sehr wohl denkbar, dass die Hörer, die im Vorhof sich befanden, mit der Bewachung der Zugänge zu diesem Vorhof beauftragt wurden.

Wir zitieren die XVII. Homilie unter dem Namen des Narsai (ohne damit die Echtheitsfrage entscheiden zu wollen) und werten sie als ein Dokument der Frühzeit des Nestorianismus.

(1) Nach Baumstark, *Geschichte* etc., S. 201 Anm. 4 ist die Entstehungszeit dieser Erklärung spätestens das 8. Jahrhundert.

(2) Vgl. W. de Vries S. I., *Die « Erklärung aller göttlichen Geheimnisse »* des Nestorianers Joḥannan Bar Zoʿbi (13. Jahrh.), in OCP IX (1943) 188-203.

(3) Vgl. W. de Vries S. I., *Timotheus II (1318-32) über « Die sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse »*, in OCP VIII (1942) 40-94.

der Priesterweihe, der Kirchweihe, der Taufe, der Mönchsweihe, des Begräbnisritus, der Verlobung und der Bezeichnung der Entsühnung. Das Buch des Timotheus enthält nicht bloss eine Erklärung der Liturgie, sondern behandelt auch systematisch eine Reihe von Fragen, welche die Sakramentenlehre betreffen. Diese Schrift ist die ausführlichste und umfassendste Abhandlung, die wir überhaupt bei den Nestorianern über die Sakramente finden. Eine kurze systematische Darstellung der nestorianischen Sakramentenlehre bietet auch Ebedjesu in seinem *Buch der Perle*. Wahrscheinlich um die Jahrtausendwende entstand eine Fragensammlung über liturgische Gegenstände, die später dem Georg von Arbela († 960) zugeschrieben wurde und nach van Unnik von Išoʿyahb IV. um 1010 verfasst wäre. Diese Fragen enthalten vor allem eine bis ins kleinste gehende liturgische Kasuistik. Die *Fragen über den Dienst des Altares* hat van Unnik herausgegeben. Die Fragen über die Taufe, über die Weihe, die Verlobung und Ehe und die hl. Liturgie sind noch unveröffentlicht.

Der Arzt Ibn Buṭlan (XI. Jahrhundert) schrieb in Konstantinopel zur Information des Patriarchen Michael Caerularius eine Abhandlung über die Eucharistie, besonders die Azymenfrage. Der Grammatiker Joḥannan Bar Zoʿbi hat ausser der erwähnten Liturgieerklärung noch eine Memra über die Taufe und über das Geheimnis des fermentum verfasst, in der er hauptsächlich die nestorianischen Legenden über den Ursprung des fermentum der hl. Eucharistie und der Taufe wiedergibt. Einiges über die Sakramente finden wir in dem theologischen Werke des Elias von Nisibis (1. Hälfte des XI. Jahrhunderts) und in dem des Šelemon von Basra (XIII. Jahrhundert). Das um 1300 entstandene *Buch der Väter* gibt hauptsächlich über die priesterlichen Rangstufen und ihre Funktionen Auskunft. Die kanonistischen Werke des Ebedjesu enthalten recht viel Material auch zur Sakramentenlehre. Einiges bieten auch die Schriften lateinischer Missionäre, besonders die des Franziskanermissionars Wilhelm von Rubruk (XIII. Jahrhundert).

Es wurde für die Arbeit wohl das gesamte veröffentlichte Quellenmaterial an theologischen Schriften durchgesehen. Was die handschriftlichen Quellen betrifft, hoffen wir, dass uns keine nestorianische Abhandlung, die sich direkt mit den Geheimnissen der Kirche befasst, entgangen ist.

I. TEIL

DIE GEHEIMNISSE DER KIRCHE IM ALLGEMEINEN

I. Kapitel

Das Mysterium als Symbol einer höheren Welt

. - Die Riten der Kirche als Mysterien.

Das gottesdienstliche Geschehen in der Kirche, die Personen, die dort handelnd auftreten, die materiellen Dinge, die gebraucht werden, haben ihren Sinn darin, dass sie die höhere Welt des Glaubens in sinnlich greifbaren Symbolen auf geheimnisvolle Weise darstellen und uns nahebringen. Dieser Auffassung liegen platonische Gedanken über Bild und Teilhabe zugrunde, wie sie in der Vätertheologie weit verbreitet waren. Das Bild nimmt irgendwie teil am Abgebildeten, es offenbart verborgene Wirklichkeit. Die sichtbaren Dinge sollen die unsichtbaren verständlich machen. Nach Ps. - Dionysius können wir nur durch Vermittlung von körperlichen Bildern zur geistigen Erkenntnis emporsteigen (1). Die allegorische Schriftauslegung der alexandrinischen Schule beruht auf diesen Gedanken. Die gleiche Ideenwelt liegt der symbolischen Ausdeutung der Liturgie zugrunde. Diese «mystagogische» Art der Liturgieerklärung ist nicht erst durch Ps.-Dionysius aufgekommen. Wir finden sie schon längst vor ihm, zuerst in den mystagogischen Katechesen des hl. Cyrill von Jerusalem (2), dann bei Theodor von Mopsuestia und bei Narsai. Sie wird bei Griechen und Jakobiten Gemeingut. Maximus Confessor und später Theodor von Anida, Nikolaus Cabasilas und Simeon von

(1) *De Eccl. Hierarchia,* cap. I, 2 PG III, c. 132 D f. Vgl. zur Lehre der Väter über den Bildbegriff H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus,* Münster 1938, S. 40 ff., 56 ff.

(2) Die Echtheit der mystagogischen Katechesen wurde neuerdings in Zweifel gezogen durch W. J. Swaans M. O., *À propos des « Catéchèses mystagogiques » attribuées à S. Cyrille de Jérusalem,* in *Le Muséon* LV (1942), p. 1-43.

Thessalonich [1], um nur einige zu nennen, haben bei den Griechen die mystagogische Liturgiedeutung weiter ausgebaut. Unter den Jakobiten sind hier vor allem zu nennen: Georg der Araberbischof, Moses Bar Kepha und Dionysius Bar Salibi [2].

Die gleiche Vorliebe für den liturgischen Symbolismus finden wir auch bei den Nestorianern [3]. Es ist eigentlich recht auffallend, dass die Nestorianer hier den platonisierenden Gedanken der Alexandriner folgen, die sie doch als Anhänger der aristotelisch eingestellten, antiochenischen Schule in anderen Dingen, besonders was die allegorische Auslegung der Hl. Schrift angeht, entschieden ablehnen. Die Nestorianer gelten als reine Aristoteliker [3]. Sie sind aber doch, wie R. Arnou vor nicht langer Zeit nachgewiesen hat, auch nicht wenig von neuplatonischen Ideen beeinflusst. Sie wandten die neuplatonische Theorie von der Vereinigung der intelligibeln Wesen mit den sinnlich wahrnehmbaren auf das Geheimnis der Menschwerdung an [4]. Man kann auch darauf hinweisen, dass der hl. Chrysostomus, auch ein Vertreter der antiochenischen Schule und ein Gegner der allegorischen Schrifterklärung, doch die Beweiskraft der Vorbilder des Alten Testamentes anerkennt und somit alexandrinische Gedanken gelten lässt [5].

Tatsächlich folgen die Nestorianer in der Ausdeutung des Gottesdienstes der Kirche der von platonichen Ideen bestimmten Art der Griechen und Jakobiten. Schon ihr Vorläufer Theodor von Mopsuestia und ihr erster Liturgieerklärer Narsai schlagen diesen Weg ein. Auch die Nestorianer sehen in den sinnlich wahrnehmbaren liturgischen Handlungen, in den beim Gottesdienst mitwirkenden Personen und in den kirchlichen Gebrauchsgegenständen Symbole der übersinnlichen Welt des Glaubens. Diese

(1) PG 91 c. 657 ff.; 98 c. 384-453; 140 c. 417 ff.; 150 c. 368 ff.; 155 c. 176 536 und 697-749.

(2) Vgl. W. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, Rom 1940, S. 7. 8. 11.

(3) Vgl. G. Diettrich, *Zur Geschichte der Philosophie in der nestorianischen Kirche*, in OC N. S. I (1911) 321; A. Baumstark, *Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus*, in *Römische Quartalschr.* XIII (1908) 23; A. V. Ivanka, *Der geistige Hintergrund des Nestorianismus und des Monophysitismus* in *Theologia* III (1936) 95.

(4) R. Arnou, *Nestorianisme et Néoplatonisme* etc., in *Gregorianum* XVII (1936) 116-131.

(5) Naegle, *Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus*, Freiburg i. B. 1900, S. 35.

Gedanken finden wir bereits immer wieder ausgesprochen in den Homilien des Narsai (1). Die Priester « stellen durch offenkundige Dinge Parabeln von den zukünftigen Dingen dar » (2). « Seht die äusseren Dinge mit den äusseren Sinnen eurer Glieder und malt die verborgenen Dinge durch die verborgenen Fähigkeiten eurer Seele » (3). Alle Einzelheiten werden symbolisch gedeutet. Der Priester « trägt in sich das... Bild unseres Herrn », die Diakone stellen die Engel dar. Der Altar ist ein Symbol des Grabes, das Velum ein Bild des Steines, mit dem das Grab verschlossen war (4). Die Kniebeugung ist ein Zeichen der Anbetung und auch ein Symbol des Todes (5). Dass Brot und Wein auf den Altar gestellt werden, deutet auf das Begräbnis des Herrn hin (6). Die gleiche Vorliebe für symbolische Ausdeutung aller Einzelheiten des Gottesdienstes finden wir auch in der *Expositio officiorum omnium* eines anonymen Verfassers des IX. Jahrhunderts (7), ebenso später in der Liturgieerklärung des Johannan Bar Zoʿbi und in der des Ebedjesu (8) und im *Buch der sieben Gründe der Geheimnisse der Kirche* des Timotheus II (9). Der Anonymus definiert « Mysterium » als « Namen einer Sache, die etwas Abwesendes darstellt und nachahmt... So stellen auch die Geheimnisse der Kirche die Gestalt einer vergangenen oder zukünftigen Sache dar » (10). Nach Timotheus ist in den « körperlichen Materien... der Typus der unkör-

(1) Vgl. *The liturgical homilies of Narsai*, translated... by R. H. Connolly, Cambridge 1909.

(2) Homilie XXXII, Connolly, S. 63.

(3) Hom. XXII, S. 56.

(4) Hom. XVII, S. 4.

(5) ebenda, S. 23.

(6) ebenda, S. 3.

(7) *Anonymi auctoris Expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, interpretatus est R. H. Connolly; CSCO Scr. Syr. Series II, t. 91 und 92, Rom 1913-15.

(8) *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum, collectus, dispositus, ordinatus et compositus a Mar ʿAbdišoʿ....*, latine interpr. est... J.-M. Vosté O. P., Vatikan 1940, S. 93-103.

Die Liturgieerklärung des Johannan Bar Zoʿbi findet sich im *Codex Borgianus Syriacus 90* (geschrieben im Jahre 1867) fol. 34 a-69 a. Vgl W. de Vries S. I., *Die « Erklärung aller göttlichen Geheimnisse » des Nestorianers Johannan Bar Zoʿbi* (13. Jahrh.), in OCP IX (1943) 188-203.

(9) Im *Codex Vat. Syr. 151* (geschr. 1613). Vgl. W. de Vries, *Timotheus II. (1318-32) Über « die sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse »*, in OCP VII (1942) 40-94.

(10) CSCO 92, S. 6.

perlichen dargestellt » (1). Alles, was in der sichtbaren Welt sinnlich wahrnehmbar ist, ist ein Typus und ein Schatten der unsichtbaren, mit den Sinnen nicht wahrnehmbaren Welt, wie der grosse Dionysius sagt, und deswegen bezieht sich alles, was wir hier auf sinnlich wahrnehmbare Weise darstellen, auf etwas anderes ». Die vom Hl. Geist erleuchteten Väter « haben uns gelehrt, die Dinge, die nicht gesehen werden, in den sichtbaren Dingen zu erblicken und von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen zu den intelligibeln emporzusteigen » (2). Der Symbolcharakter der Liturgie hat also seine Wurzel darin, dass ganz allgemein sinnlich wahrnehmbare Dinge Zeichen des Höheren sind. Damit ist freilich der liturgische Symbolismus noch nicht ausreichend erklärt, wie wir weiter unter (S. 60 ff.) sehen werden. Das Symbol enthält nur dann die dargestellte Wirklichkeit, wenn es von Gott eingesetzt ist.

Auch die Liturgie selbst weist nicht selten auf den Symbolismus hin. So wird z. B. in den Gebeten der Mönchsweihe bei der Ueberreichung der einzelnen Gewandstücke, deren symbolische Bedeutung angegeben (3). In den Gebeten der Verlobung wird der Sinn der bei diesem Ritus dienenden Gegenstände, Ring, Kelch usw., gedeutet (4).

Alles, was wir in der Kirche sehen, ist Symbol für etwas Höheres. Der Symbolismus ist ganz allgemein, und auch der Kreis des symbolisch Dargestellten wird so weit wie möglich gefasst: die gesamte Heilsordnung des Neuen und des Alten Bundes wird miteinbegriffen. So sagt der Anonymus: « Wir stellen die ganze Heilsordnung, die wir in der Kirche wegen unseres Todes und unserer Auferstehung vollziehen, mystisch dar... » (5). « In allen Offi-

(1) *Buch der sieben Gründe* etc. Kapitel I, Abt. 2, *Vat. Syr. 151*, fol. 9 r. Vgl. Bar Hebraeus, *Buch der Leuchte des Heiligtums* VI. Fund., Kap. I, Abt. 1, *Vat. Syr. 168*, fol. 189 v.

(2) Timotheus II., VII, 2, f. 141 r-v; 144 r. Timotheus II. zitiert den Ps.-Dionysius noch öfters, aber (abgesehen von der vorliegenden Stelle) immer nur da, wo er von Bar Hebraeus abhängt. Van Unnik sagt über den Einfluss des Ps.-Areopagiten bei den Nestorianern mit Recht, er sei sehr gering. (*Nestorian questions on the Eucharist*, Haarlem 1937, S. 61-62 Anm. 4). Dionysius wird von ihnen nur sehr selten zitiert.

(3) J.-M. Voste, *Pontificale iuxta ritum Ecclesiae Syrorum Orientalium id est Chaldaeorum*, Versio Latina, Pars IV. (Sacra Congregazione Pro Ecclesia Orientali) Vatikan 1938, S. 306 ff.

(4) Denzinger II, S. 427.

(5) Anonymus II, S. 123.

zien pflegte der selige Išoʿyahb das Alte und das Neue Testament typisch auszudrücken » (1).

Nach Johannan Bar Zoʿbi wird durch die Feier der hl. Eucharistie die ganze Heilsordnung symbolisiert : Geburt, Taufe, Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. « Aller dieser Dinge gedenkt die hl. Kirche in ihren Geheimnissen in Typen » (2).

Die Wichtigkeit des Symbolismus geht daraus hervor, dass die Nestorianer, vor allem die späteren, oft den geringsten Kleinigkeiten beim Vollzug der Geheimnisse grösste Bedeutung beimessen. Dies geht so weit, dass man auf den Gedanken kommen könnte, dass es sich bei den Geheimnissen nach ihnen um magische Wirkung, die von bestimmten Zeichen und Zauberformeln abhängt, handeln könnte. Dass dem nicht so ist, ergibt sich vor allem daraus, dass sie die Wirkung der Geheimnisse in erster Linie dem Hl. Geist zuschreiben (vgl. unten S. 105 ff.). Die Einzelheiten, sind deshalb wichtig, weil es sich überall um Symbole handelt, welche die Welt des Glaubens darstellen und wirksam in sie einführen sollen. Das muss in der rechten, vom Hl. Geiste angeordneten Weise geschehen. Der Symbolismus ist nicht etwas Willkürliches, von Menschen Festgelegtes. Wir werden weiter unten (S. 77 ff.) sehen, dass die Nestorianer alle Riten irgendwie auf Anordnung des Hl. Geistes zurückführen. Der Anonymus z. B. tadelt heftig solche, die entgegen den Vorschriften des Išoʿyahb das Evangelium bei der Taufe ausserhalb des Baptisteriums lesen. Das Evangelium muss an dem Ort gelesen werden, an dem die alten Verheissungen geschehen und erfüllt worden sind. Das ist der Jordan, dessen Typus das Baptisterium ist. Gegen die Ueber treter der Vorschriften des Išoʿyahb schreibt er : « Sage mir, du, der du die Kanones des Išoʿyahb übertrittst, ob du die Kraft dieser Dinge verstehst, die in den Kanones vorgeschrieben werden ? Wenn du sie verstehst und wenn sie weise angeordnet sind, dann übertritt sie nicht ! Wenn sie aber weniger weise sind, dann handle überhaupt nicht nach diesen Kanones, sondern nach deinen eigenen... Wenn du aber nicht begreifst, studiere zuerst die Kommentare und dann führe Neuerungen ein und bleibe nicht in Unwissenheit ! Füge hinzu, was immer deinem schlechten Ratschluss

(1) ebenda, S. 88-89.
(2) *Erkl. aller göttl. Geh. ; Borg. Syr.* 90, fol. 38 a.

gefällt ! » (1). Vor allem in der liturgischen Kasuistik werden häufig geringfügige Einzelheiten als sehr wichtig hingestellt. Manchmal lässt man aber auch Freiheit. Z. B. wird auf die rechte Stellung des Kreuzes bei der Feier der hl. Eucharistie grösster Wert gelegt. Das Kreuz muss immer im Osten stehen und nach Westen hinschauen. « Wer es anders macht, steht fern von der Wahrheit der Kirche » (2). Ganz allgemein wird eingeschärft, bei der Liturgie nichts hinzuzufügen und nichts auszulassen (3). Besonders eingehend sind die Bestimmungen über die Bezeichnungen, deren Symbolismus als sehr bedeutend gilt. Schon Išoʿyahb I. schärft in seinem Briefe an Jakob von Darai diesem genau ein, wie die Bezeichnungen bei der Feier der hl. Eucharistie zu geschehen haben (4). Emmanuel Bar Šaḥḥare beschreibt eingehend, wie die Bezeichnung vor der Taufe ausgeführt werden muss, mit welchem Finger, in welcher Richtung usw. Alles das ist sehr wichtig und wird symbolisch ausgedeutet (5). In den *Fragen über den Dienst des Altares* heisst es : « Jede Weihe, sei es die des Oeles oder des Altares oder die des Leibes und Blutes oder der Taufe oder der Handauflegung oder des Verlobungs- und Eheritus, braucht drei Bezeichnungen » (6). Die Bezeichnungen werden mit allen Einzelheiten genau beschrieben (7). Die *Fragen über die Taufe und die Weihen* stellen alle Einzelheiten über die Bezeichnungen bei der Taufe dar (8). Sie bringen eine lange Kontroverse über die Art der Bezeichnung bei der Priesterweihe, ob sie vom Hinterkopf zur Stirn oder von der Stirn zum Hinterkopf zu geschehen hat. Man hielt Synoden über diese Frage ab ! Die Bezeichnung muss immer von Osten nach Westen und von Norden nach Süden geschehen. Die Schwierigkeit ist nur zu bestimmen, wo Osten und wo Westen ist (9). Elias von Nisibis wirft den Jakobiten und Melkiten vor, dass sie bei ihrer eucharistischen Feier die rechten kanonischen Regeln nicht beobachten. Auch deshalb ist ihre Eucharistie nichts

(1) Anonymus II, S. 101-102.
(2) van Unnik, S. 186, Frage 122.
(3) van Unnik, S. 158, vgl. 197.
(4) J. B. Chabot, *Synodicon Orientale*, Paris 1902, S. 428-29.
(5) *Memra über die Taufe*, *Vat. Syr.* 182, fol. 270 v.
(6) van Unnik, S. 159, Frage 3.
(7) ebenda, S. 159-60 ; 177-78.
(8) *Vat. Syr.* 150, f. 42 r.
(9) ebenda, f. 59 v ff.

wert (1). Er tadelt die Jakobiten und Melkiten, weil sie mit einem, bzw. mit zwei Fingern bezeichnen und fährt dann fort : « Unsere Genossen, die Orientalen, fahren fort, sich wie in alter Zeit mit der ganzen Hand zu bekreuzen, was mit den Erfordernissen des Christentums, das von keiner Veränderung betroffen wurde und unter keinem Widerspruch gelitten hat, übereinstimmt » (2).

Ebedjesu schärft in seiner *Kanones-Sammlung* dem Chorbischof ein, dass er bei der Visitation genau darauf achte, wie die Priester das Taufbecken weihen, wie sie bezeichnen und wie sie taufen und wie sie sprechen, wenn sie taufen. Sehr genau soll er auch über die Einzelheiten bei der eucharistischen Feier wachen (3). An anderer Stelle verbietet Ebedjesu mit Berufung auf die Synode des Johannan (Bar Abgar † 905), irgend etwas von dem, was bei der Liturgie « auf göttliche Weise vollzogen wird », zu ändern, weder etwas hinzuzufügen, noch etwas auszulassen. Alles muss nach der Ordnung und dem Kanon, der von den heiligen Vätern festgesetzt ist, geschehen (4). Timotheus II. bringt über die Wichtigkeit der Bezeichnungen ganz ähnliche Dinge, wie sie in der kasuistischen Literatur sich finden (5).

Die Bedeutung, welche die Nestorianer dem Symbolismus zumessen, geht auch daraus hervor, dass sie nicht selten aus der geheimnisvollen Bedeutung der Zeichen herleiten, warum sie gerade so und nicht anders vollzogen werden müssen. Der Anonymus beginnt seine Abhandlungen sehr häufig mit der Frage, warum diese und jene Zeremonie gerade in dieser Weise vorgenommen wird. Der Grund dafür wird regelmässig aus dem Symbolismus gegeben. Die gleiche Art zu fragen und zu antworten finden wir auch sehr oft in der liturgischen Kasuistik. Timotheus II. begründet immer wieder aus dem Symbolismus, warum die verschiedenen Riten gerade in dieser bestimmten Weise ausgeführt

(1) *Beweis der Wahrheit des Glaubens,* S. 101.

(2) ebenda, S. 39.

(3) Tract. VI, Kap. 7, can. 3, Mai X, 1, S. 120. Ebedjesu beruft sich hier auf das « Ökumenische Konzil ». Diese Bestimmungen finden sich weder in den arabischen Kanones des Nicaenums (Mansi II, col. 969 ff.), noch in der Kanonessammlung des Maruta von Maipherkat (O. Braun, *De Sancta Nicaena Synodo,* Münster 1898, S. 77 ff.), noch in den Kanones der Synode von Seleucia (410) (Chabot, *Synodicon,* S. 267.

(4) Tract. V, Kap. 6, Mai X, 1, S. 83.

(5) Vgl. I, 12, f. 25 r; IV, 16, f. 119 v ff.; III, 16, f. 67 v ff.

werden müssen. So erklärt er z. B., warum die Oelweihe bei der Taufe der Wasserweihe vorhergeht, warum das Wasser mit dem Oel bezeichnet wird, warum man neues Oel weiht, obwohl altes vorhanden ist, warum man gerade Olivenöl gebraucht usw. usw (1). Wenn die Nestorianer oft auf geringfügigen Einzelheiten in den Riten bestehen, so geschieht das deshalb, weil diese durch den vom Hl. Geist festgelegten Symbolismus gefordert sind. Die Geheimnisse sind nur dann wirksam, wenn sie in der rechten, vom Hl. Geist gewollten Weise die Welt des Glaubens darstellen. Die Nestorianer lassen aber doch nicht selten in Einzelheiten der liturgischen Gebräuche Freiheit. Häufig heisst es bei den Autoren nach langen Auseinandersetzungen über die Riten : Wir wollen nicht streiten. Wenn es einer anders machen will, so soll er tun, wie es ihm gut scheint. Die Dinge sind also doch wieder nicht so bedeutend. Die Nestorianer haben nicht die gleiche Mentalität wie die russischen Altgläubigen. Z. B. gibt der Autor der *Fragen über den Dienst des Altares* Verschiedenheiten bei den Gebräuchen der Oelweihe an. Am Ende sagt er : « Ueber diese Frage haben wir keinen Streit mit ihnen. Nimm an, was dir gut scheint ! » (2). Van Unnik zieht hieraus mit Recht den Schluss, dass es sich bei den liturgischen Gebräuchen nicht um Magie handelt, wo alles unbedingt nach bestimmter Zahl geschehen muss (3). Auch in den *Fragen über die Taufe und die Weihe* heisst es nach langen Auseinandersetzungen über die Bezeichnungen bei der Weihe : « Nimm von den Lösungen diejenige, die dir gefällt ! » (4) An anderer Stelle sagt der gleiche Verfasser : « Wer streitet, mache es nach seinem Willen » (5).

Unter den zahllosen Riten der Kirche kommt zweien eine hervorragende Sonderstellung zu, weil sie Symbol des Todes und der Auferstehung Christi und damit auch unseres Todes und unserer Auferstehung sind. Dies wird fast ausschliesslich von der Taufe und von der hl. Eucharistie ausgesagt. Und zwar ist das ganz allgemeine Lehre der Nestorianer, von den ersten angefangen bis zu den letzten. Sie folgen hierin dem grossen « Erklärer »

(1) III, 7-8, f. 50 r-53 r ; III, 12-13, f. 61 r-66 r.
(2) VAN UNNIK, S. 159, Frage 5.
(3) ebenda, S. 198.
(4) *Vat. Syr.* 150. f. 63 v.
(5) ebenda, f. 51 r.

Theodor von Mopsuestia (1). Freilich steht, was die Taufe angeht, dieser Gedanke bei den späteren Nestorianern nicht mehr so sehr im Vordergrund wie bei Theodor. Manche Autoren führen Taufe und Eucharistie unter dieser Rücksicht gemeinsam auf. So nennt Elias von Nisibis († 1041) Taufe und Eucharistie ein Zeichen des Todes und der Auferstehung Christi : « Was das Abendmahl betrifft, so wollte unser Herr Christus durch dessen gnädige Einsetzung eine Erinnerung an seinen Tod und seine Auferstehung stiften und eine Bürgschaft für die Auferstehung unserer Leiber geben. Er begnügte sich nicht mit der Einsetzung der Taufe, welche ebenfalls ein Zeichen seines Todes und seiner Auferstehung ist, sondern gab uns dazu etwas anderes, das wir mit der Hand greifen könnten, und bezeichnete es als seinen Leib und sein Blut » (2). Timotheus II. nennt die Taufe einen « Typus des Todes und der Auferstehung » und im gleichen Zusammenhang die hl. Eucharistie « ein Geheimnis der Opferung der Menschheit » (3). Viele Autoren, von den frühesten angefangen, bezeichnen die hl. Eucharistie wie auch die Taufe als Symbol des Todes und der Auferstehung, wenn auch nicht gerade an der gleichen Stelle. Nach Narsai vollzieht der Hl. Geist durch seine Herabkunft auf das Brot und den Wein « das Geheimnis der Auferstehung unseres Herrn von den Toten » (4). Išoʿyahb I. (581-96) sagt in seinem Briefe an Jakob von Darai : « Der Priester... stellt wie ein geschickter Maler symbolisch die Geheimnisse des Todes, des Begräbnisses, der Auferstehung, der Himmelfahrt Jesu, unseres Lebendigmachers dar » (5). Nach dem Anonymus bedeutet die Konsekration « den Tod und die Auferstehung Christi und auf mystische Weise auch die unsere » (6). Išoʿdad von Merv (IX. Jahrh.) sagt mit Berufung auf den « Erklä-

(1) DE VRIES, *Der « Nestorianismus »* etc., S. 112 ff. Der Symbolismus Tod und Auferstehung bei Eucharistie und Taufe ist auch sonst bei den Vätern und bei den späteren Theologen ganz allgemein verbreitet, wie dies O. CASEL in seinen zahlreichen Schriften zur Mysterientheorie nachgewiesen hat. Zum Schrifttum über diese Theorie vgl. G. SÖHNGEN, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn 1937, S. 34-35, Anm. 1.

(2) *Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, übersetzt und eingeleitet von L. HORST, Colmar 1886, S. 93.

(3) V, 1, f. 124 r ; vgl. was die Taufe angeht, auch III, 21, f. 82 r; III, 15, f. 67 r.

(4) *Hom.* XVII, S. 11-12.

(5) CHABOT, *Synodicon*, S. 446.

(6) ANONYMUS II, S. 105.

rer »: « Denen, die sich den Geheimnissen in den Symbolen seines Leibes nähern, gibt er ewiges Leben » (1). Nach Ibn Buṭlan (XI. Jahrh.) ist die hl. Kommunion eine Erinnerung an Kreuz und Auferstehung des Herrn (2). Johanan Bar Zoʿbi zufolge stellte Christus durch die Einsetzung der hl. Eucharistie « ein Bild seines Leidens und seines Todes und seiner Auferstehung » dar. Wir nehmen in der Eucharistie geheimnisvoll an Christi Tod und Auferstehung teil. « Es wurde das Geheimnis unseres Todes und unserer Auferstehung vollzogen. Im Tode unseres Herrn sind wir mit ihm gestorben auf geheimnisvolle Weise. Wir nennen mit Recht den Vater unseres Herrn Jesus Vater der Kinder der Kirche, die mit unserem Herrn auf geheimnisvolle Weise auferstanden sind » (3) (Vgl. zur Sache auch unten S. 88 ff.). Bei Ebedjesu finden wir fast den gleichen Text wie bei Išoʿyahb I., offenbar in Abhängigkeit von diesem (4).

In der Taufe wird nach Narsai Christi Tod und Leben dargestellt. Die Täuflinge sterben mystisch mit ihm und stehen von den Toten auf (5). Dem Anonymus zufolge werden wir in Christi « Tod und Auferstehung getauft, damit auch wir am Ende auferstehen, wie er auferstanden ist » (6). Išoʿdad von Merv nennt die Taufe ein Symbol des Todes und der Auferstehung (7). Emmanuel Bar Šaḥḥare sagt in seiner *Memra über die Taufe*: « Der Täufling stirbt im Typus mit unserm Herrn und im Geheimnis steht er mit ihm auf » (8). Timotheus II. begründet die Unwiederholbarkeit der Taufe daraus, dass sie ein Typus des Todes und der Auferstehung Christi ist. Das Eintauchen bedeutet sterben und leben im Wasser, was ein Typus des Grabes und der Auferstehung ist (9). Das dreimalige Untertauchen deutet auf die drei Tage hin, die der Leib Christi im Grabe ruhte (10). Auch in der Liturgie finden wir

(1) *The Commentaries of Ishoʿdad of Merv* edited and translated by Margaret Dunlop Gibson, I. Band, Cambridge 1911, S. 237.

(2) G. Graf, *Die Eucharistielehre des Nestorianers Al-Muḫtar Ibn Buṭlan*, in OC XXXV (III. Serie XIII) (1938) 185.

(3) *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse, Borg. Syr.* 90, f. 37 a; 55 a-b.

(4) *Collectio canonum*, tract. VI, 1, Mai X, 1, S. 106.

(5) *Hom. XXII*, Connolly, S. 51.

(6) Anonymus II, S. 87 vgl. S. 30.

(7) Gibson V, 2, S. 44.

(8) *Vat. Syr.* 182, f. 272 v, vgl. 269 r-v.

(9) III, 21, f. 82 r-v.

(10) III, 17, f. 76 v.

den gleichen Symbolismus. « Die Taufe... wird vollzogen im Typus des Sterbens und der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus » (1). Der Symbolismus Tod und Auferstehung ist ausschliesslich der hl. Eucharistie und der Taufe eigen. Der Anonymus hebt einmal ausdrücklich die Eucharistie vor anderen Riten hervor, weil in ihr die Heilsordnung Christi geheimnisvoll dargestellt wird, während in den anderen Offizien nur Geschehnisse aus dem Alten Testamente symbolisiert werden (2). Bei der Taufe wird das Untertauchen und das aus dem Wasser Emporsteigen als Tod und Auferstehung gedeutet.

II. - Heilige Sachen als Symbole.

1. *Der Symbolcharakter.*

Was die Riten der Kirche in erster Linie charakterisiert ist, wie wir sahen, ihr Symbolcharakter. Damit ist aber noch nicht alles gesagt. Vann Unnik weist mit Recht darauf hin, dass in den von ihm herausgegebenen Fragen über die Eucharistie ein anderer Begriff im Vordergrund steht : der des Heiligen. « Jedes Ding oder jede Person, die zur Sphäre Gottes gehört, ist heilig, und jedes Ding, dem dieser Charakter fehlt, ist profan » (3). Wir haben hier in erster Linie von den heiligen Sachen zu handeln, nicht von den heiligen Personen. Die heilige Person ist der Vollzieher des Mysteriums. Dieser nimmt zwar auch am allgemeinen Symbolcharakter teil : der Priester ist ein Bild Christi. Aber man kann doch nicht eigentlich den Priester ein Mysterium nennen. Mysterium und heilige Sache sind aber nicht zwei Begriffe, die reinlich von einander zu scheiden sind. Die heilige Sache ist selbst auch ein Mysterium, sie ist nicht bloss heilig, sondern gleichzeitig auch Symbol. Der Begriff des Heiligen taucht nicht erst im XI. Jahrhundert auf, er findet sich bei den Nestorianern von jeher. Man kann wohl sagen, dass in der liturgisch-kasuistischen Literatur, von der van Unnik ein Specimen veröffentlicht hat, dieser Begriff im

(1) G. Dieterich, *Die nestorianische Tauflitugie*, Giessen 1903, S. 37.
(2) Anonymus II, S. 46.
(3) van Unnik, S. 189.

Vordergrund steht. Aber auch hier ist wie sonst die heilige Sache gleichzeitig ein Symbol. Wir finden auch in den Fragen über die Eucharistie, wenn auch nicht im selben Ausmass wie in den Liturgieerklärungen, die Tendenz, für alle Gegenstände in der Kirche ihre mystische Bedeutung aufzusuchen. So werden z. B. in Frage 104 der Thron des Bischofs und alles, was dazu gehört, in allen Einzelheiten symbolisch ausgedeutet (1).

Sehen wir nun, welches die wichtigsten heiligen Sachen bei den Nestorianern sind und welche symbolische Bedeutung ihnen zugeschrieben wird. Eine hervorragende Rolle spielt als heilige und geweihte Sache der Altar. Schon Narsai bezeichnet ihn als Symbol des Grabes Christi (2). Den gleichen Symbolismus finden wir bei Abraham Bar Lipheh (VII. Jahrh.) (3) und bei Theodor Bar Koni (VIII. Jahrh.) (4). Das Taufwasser ist eine heilige Sache, gleichzeitig aber auch Symbol. Es ist der Mutterschoss der Wiedergeburt, so z. B. nach Narsai (5), den Gebeten der Taufwasserweihe (6) und Timotheus II. (7). Theodor Bar Koni nennt das Taufwasser ein Zeichen der Neuschöpfung (8). Emmanuel Bar Šaḥḥare zufolge ist das Taufbecken ein Symbol des Grabes (9). Timotheus II. bezeichnet das Taufwasser als einen Typus des Grabes und der Auferstehung (10). Das Oel der Salbung, das bei der Taufe dient, wird gewöhnlich als Symbol der Kraft des Hl. Geistes gedeutet. Narsai nennt es «ein Symbol, das die göttliche Kraft verkündet» (11). Nach Babai dem Grossen bedeutet das erquickende Oel die Gnade des Hl. Geistes (12). Timotheus II. handelt in der ganzen neunten Abteilung des III. Kapitels seines Buches über die Geheimnisse über das Oel der Salbung als Symbol der Kraft

(1) van Unnik, S. 101.

(2) *Hom. XVII*, Connolly, S. 4.

(3) Anonymus II, S. 161.

(4) Theodorus Bar Kōni, *Liber scholiorum*, edidit Addai Scher, t. 2; CSCO Scr. Syr. Ser. II. t. 66, Paris 1912, S. 185.

(5) *Hom. XVII*, S. 21.

(6) Diettrich, S. 41.

(7) *Vat. Syr.* 151, f. 5 v.

(8) *Liber scholiorum* II, S. 78.

(9) *Vat. Syr.* 182, f. 270 r.

(10) *Vat. Syr.* 151, f. 76 v.

(11) *Hom. XXII*, S. 45.

(12) W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin 1912, S. 253.

des Geistes (1). Wir finden auch andere symbolische Ausdeutungen des Oeles. So nennt es Iso'yahb ein «Geheimnis des Kleides der Annahme an Kindes Statt» (2). In den Gebeten der Taufliturgie wird das Oel als ein Typus der Unvergänglichkeit bezeichnet (3). In der *Memra über die Taufe und das Geheimnis des fermentum* des Iohannan Bar Zo'bi ist das Oel Symbol des Friedens und der Unsterblichkeit (4). Dass Brot und Wein der hl. Eucharistie Symbol des Leibes und Blutes Christi sind, darüber wird weiter unten eingehend gehandelt.

2. *Der Begriff des Heiligen.*

Die heilige Sache ist also gleichzeitig auch Symbol. Sehen wir nun im einzelnen, was die Nestorianer über den Begriff der heiligen, gottgeweihten Sache denken. Wir fragen zunächst, wie die Sache ihre Heiligkeit erlangt. Nach van Unnik kommt die Heiligkeit durch die Gebete und Handlungen des Priesters zustande (5). Die Gegenstände werden vom Priester oder dem Bischof geweiht und so aus dem Reiche des Profanen in die Sphäre Gottes emporgehoben. Hierbei ist zumeist die Anrufung des Hl. Geistes entscheidend. Der Priester ruft auf die Materie den Hl. Geist herab, damit er sie weihe und ihr eine überirdische Kraft schenke. Ueber die Vollmacht des Priesters und über die Wirksamkeit der Materie wird weiter unten gehandelt.

Die Altarweihe durch den Bischof wird bereits in einem Briefe des Bischofs Barsauma an den Katholikos Išo'yahb II., der mit dem Kaiser Heraklius in Verhandlung trat, als notwendig erwähnt (6). Der Anonymus beschreibt im 6. Traktat seiner *Expositio officiorum omnium* die Kirchweihe und die Altarweihe (7). Timotheus II. sagt., die Kirche werde durch Vermittlung der Kraft des Hl. Geistes geweiht (8). In den Gebeten der Altarweihe

(1) *Vat. Syr.* 151, f. 53 r ff.
(2) Chabot, *Synodicon,* S. 445.
(3) Dietrich, S. 38.
(4) *Vat. Arab.* 657, f. 180 v.
(5) van Unnik, S. 192.
(6) A. Scher, *Histoire Nestorienne* (*Chronique de Seert*), in *Patr. Or.* XIII, S. 570-71.
(7) Anonymus II, S. 106 ff.
(8) *Vat. Syr.* 151, II, 1, f. 29 r.

wird der Hl. Geist herabgerufen ([1]). Die Weihe des Taufwassers durch Herabrufung des Hl. Geistes erwähnt bereits Narsai : « Das Heilmittel des Geistes wirft er ins Wasser wie in einen Feuerofen » ([2]). Išoʿyahb I. spricht in seinem Brief an Jakob von Darai über die Weihe des Taufwassers durch den Priester ([3]). Nach dem Anonymus weiht der Priester das Wasser und lässt den Geist herabsteigen ([4]). Die Taufliturgie enthält ein Gebet der Herabrufung des Geistes ([5]). (Siehe zur Sache auch unten (S. 169) Über die Weihe des Oeles für die Taufe durch den Priester vergleiche weiter unten S.

Das Oel für die Altarweihe wird dem Anonymus zufolge durch den Bischof geweiht ([6]). Nach Timotheus II. kommt auch auf dieses Oel der Hl. Geist herab ([7]).

Das gleiche geht auch aus den liturgischen Gebeten dieser Weihe hervor ([8]). Brot und Wein der hl. Eucharistie werden, wie später eingehend gezeigt wird, durch die Herabkunft des Hl. Geistes geheiligt und verwandelt (S. 233 ff.).

Manche geweihte Materien dienen auch dazu, andere materielle Sachen zu heiligen, so das Oel der Altarweihe und das Oel der Taufe. Mit dem geweihten Oel wird nach dem Anonymus der Altar bezeichnet ([9]). Derselbe Autor spricht auch von der Weihe des Taufwassers durch Bezeichnung mit dem Horn des Oeles ([10]). Aus der Taufliturgie geht hervor, dass das Oel auch mit dem Wasser vermischt wird ([11]). Diese Bezeichnung und Berührung mit dem geweihten Oel wird für die Taufwasserweihe als wichtiger und notwendiger angesehen als selbst die Anrufung des Hl. Geistes. Nach den Rubriken der Taufliturgie kann der Diakon im Notfalle taufen, und zwar soll er Taufwasser weihen, indem er es mit dem hl. Oel der Salbung bezeichnet. Er darf aber nicht den Geist

([1]) Vosté, *Pontificale* III, S. 227.
([2]) *Hom. XXI*, Connolly, S. 48
([3]) Chabot, *Synodicon*, 431.
([4]) Anonymus II, S. 100.
([5]) Diettrich, S. 40.
([6]) Anonymus II, S. 113.
([7]) *Vat. Syr.* 151, II, 3 f. 30 v.
([8]) Vosté, *Pontificale* III, S. 229.
([9]) Anonymus II, S. 113.
([10]) ebenda, S. 97.
([11]) Diettrich, S. 41.

herabrufen ([1]). Das gleiche finden wir auch im *Liber Patrum* (XII. Jahrh.) ([2]). Derselbe Gedanke, dass die Heiligkeit durch Berührung mit der geweihten Materie übertragen wird, liegt auch im Fall der Bezeichnung des Kelches mit einer konsekrierten Partikel vor. Hierdurch wird nach Auffassung der Nestorianer der Wein konsekriert ([3]). Auch hier scheint wieder nicht die Formel, die dabei gesprochen wird, das Wichtigste zu sein, sondern die Berührung mit der geweihten Materie. Nach Išoʿyahb III. kann auch der Diakon den Kelch bezeichnen, er darf aber dabei die Formel nicht sprechen ([4]). Man kann auch Wein durch Hinzugiessen von konsekriertem Wein konsekrieren. Wenn das hl. Blut beim Kommunionaustellen nicht reicht, soll man zunächst zu diesem Mittel greifen und dann erst zu dem der Bezeichnung des Kelches. So nach den Fragen über die Taufe ([5]). Es ist also nicht allgemein richtig, wenn van Unnik sagt: « Heiligkeit wird nicht mechanisch übermittelt. Wenn etwas Profanes von etwas Heiligem berührt wird, so wird es nicht heilig, im Gegenteil, die Heiligkeit wird gebrochen » ([6]). Dies gilt zwar in vielen Fällen, aber nicht immer. Die Nestorianer, besonders die späteren, sehen die Heiligkeit als etwas Uebertragbares an ([7]). In die gleiche Richtung weist auch die Idee des fermentum, die bei den späteren Nestorianern auftaucht. Man denkt sich die Heiligkeit übertragen durch eine Materie, die identisch von den Aposteln her überliefert wird. Schon der Anonymus spricht vom Horn des Oeles (der Taufe), das Johannes der Täufer von den Propheten empfangen hat ([8]). Er kennt

([1]) Diettrich, S. 98 ff.

([2]) Vosté, *Liber Patrum*, Vatikan 1940, S. 33.

([3]) Vgl. z. B. van Unnik, S. 165, Frage 21; S. 162, Frage 15.

([4]) van Unnik, S. 219.

([5]) *Vat. Syr.* 150, f. 70 v.

([6]) van Unnik, S. 190.

([7]) Ganz allgemein finden wir diese Idee bei den Griechen. Vgl. hierzu P. de Meester O. S. B., *La bénédiction et la consécration par contact dans le droit et les rites orientaux*, in *Biblica et Orientalia Reverendissimo Patri Jacobo M. Vosté dicata ob XII lustra aetatis*. Rom 1943, S. 254-60. Am Tage der Kirchweihe legt man auf den neugeweihten Altar Antimensien, Ikonen und anderes mehr. Diese Dinge werden durch Berührung mit dem Altar geheiligt (S. 257). Nach den Nestorianern wird dagegen der Altar durch Berührung mit ungeweihten Gegenständen entheiligt (Vgl. unten S. 47). Bei den Jakobiten wird Öl durch den Kontakt mit dem Gefäss des hl. Myron geweiht (S. 258). Vgl. W. de Vries, *Sakramententheologie*, S. 216.

([8]) Anonymus II, S. 95.

auch bereits den Gebrauch, das bei der Taufe neu zu weihende Oel mit dem alten Oele aus dem Horn zu bezeichnen ([1]). Emmanuel Bar Šaḥḥare (X. Jahrh.) erwähnt das von den Aposteln überlieferte Horn des Oeles ([2]). Das fermentum für die hl. Eucharistie taucht zuerst bei Johannan V. Bar Abgar (900-905) auf. Die Nestorianer haben es nach ihm von ihren Aposteln Mar Addai, Mar Mari und Mar Thomas erhalten ([3]). Wir werden später eingehend über das fermentum der Taufe und das der hl. Eucharistie handeln (S. 173-175; 194-197). Hier weisen wir nur bereits darauf hin, um zu zeigen, wie die späteren Nestorianer den Begriff der heiligen Materie auffassen. Die Heiligkeit des Oeles der Taufe, des Taufwassers und der hl. Eucharistie wird abgeleitet von einer identisch von den Aposteln herstammenden Materie, in der die Heiligkeit gleichsam konkretisiert überliefert wird.

Die heilige, gottgeweihte Sache verlangt vor allem äusserste Ehrfurcht in ihrer Behandlung. Der Altar z. B. ist etwas überaus Heiliges, dem grösste Ehrfurcht gebührt. Johannan V. schärft bereits ein, dass Priester und Diakone den Altar nur berühren dürfen, wenn sie nüchtern sind ([4]). Die von van Unnik herausgegebenen Fragen sind voll von Vorschriften über die Behandlung des Altares. Die äusserste Vorsicht ist geboten, um ihn ja nicht zu entweihen. Strenge Strafen werden den Priestern und den Diakonen angedroht, welche die geringfügigsten Vorschriften hierin übertreten. Sie dürfen z. B. nicht ohne Gürtel in den Altarraum eintreten ([5]). Nach Timotheus II. ist die Weihe des Altares eine Mahnung zur Heiligkeit für alle, die mit ihm in Berührung kommen. Es dürfen den Altar nur geheiligte und bezeichnete Dinge berühren ([6]). Mit welch heiliger Scheu die eucharistischen Elemente zu behandeln sind, darüber weiter unten (S. 202 ff.). Das Taufwasser verlangt ähnliche Ehrfurcht. In den Rubriken der Tauflitургie finden wir die Mahnung für den Priester, bei der Taufe genau darauf zu achten, dass kein Tropfen des geweihten Was-

([1]) ebenda, S. 97.

([2]) *Memra über die Taufe*, *Vat. Syr.* 182, f. 261 v.

([3]) *Kanones des Altardienstes*, in 'Assemani, *Bibl. Or.* III, 1, S. 239, can. 4.

([4]) Kanon 27, BO III, 1, S. 248.

([5]) van Unnik, S. 167, Fr. 28.

([6]) II, 7, f. 45 r-v.

ers zu Boden falle ([1]). Das Taufwasser darf nicht aufbewahrt werden. Es muss an einem unbetretenen Ort ausgegossen werden ([2]). Auch das Oel der Salbung verlangt ehrfurchtsvolle Behandlung. Ein Laie darf das Horn nicht berühren ([3]).

Durch ehrfurchtslose Behandlung kann die Weihe sehr leicht verlorengehen. So wird die heilige Sache wieder profan. Die Nestorianer haben hierüber eine Kasuistik ausgebaut, die bis ins kleinste geht und ans Lächerliche grenzt. Wir finden solche Dinge bereits bei Išoʿ Bar Nun († 828) in seinem *Brief an Isaak* ([4]). Aber erst in der späteren kasuistischen Literatur, die wie es scheint, um das Jahr 1000 entstand, kommt es zu den angedeuteten Uebertreibungen. Der Altar wird z. B. entweiht, wenn der Priester ohne Gürtel den Altarraum betritt ([5]). Vor allem ist Berührung mit Profanem, seien es Sachen oder Personen, peinlichst zu vermeiden, weil hierdurch die Heiligkeit aufgelöst wird. So muss z. B. der Kelch mit dem hl. Blut, wenn er von einem Laien berührt worden ist, von neuem konsekriert werden und zwar durch Bezeichnung mit einer konsekrierten Partikel ([6]). Wenn ein Laie das Horn der Salbung berührt, wird es entweiht. Man muss dann geweihtes Oel der Salbung von einer anderen Kirche holen ([7]). Wenn Laien während der Taufe in das Baptisterium eintreten, sind Taufwasser und Oel entweiht ([8]). Nach Diettrich war jedoch früher den Laien der Eintritt ins Baptisterium gestattet ([9]). Der Altar wird beispielsweise durch Berührung mit Wasser oder unkonsekriertem Weine entheiligt und muss neu geweiht werden ([10]). Ebenso verliert er seine Heiligkeit, wenn ein Kelch mit Wasser (ohne Wein) auf ihn gestellt wird ([11]). Wenn eine Partikel, die ohne fermentum zubereitet wurde, auf den Altar gelegt wird, so wird dieser entweiht ([12]). Durch Berührung mit Wasser werden konsekrierte Par-

([1]) Diettrich, S. 40.
([2]) ebenda, S. 52.
([3]) *Vat. Syr.* 150, f. 43 v.
([4]) *Borg. Syr.* 81, f. 365 v.
([5]) van Unnik, S. 167, Fr. 28.
([6]) ebenda, S. 165, Fr. 21; S. 218.
([7]) *Vat. Syr.* 150, f. 43 v.
([8]) ebenda.
([9]) Diettrich, S. 9 Anm.
([10]) van Unnik, S. 170, Fr. 45; S. 161, Fr. 12.
([11]) ebenda, S. 161, Fr. 10.
([12]) *Vat. Syr.* 150, f. 54 v.

tikeln ihrer Weihe beraubt. Der Kelch wird durch Eingiessen von Wasser entheiligt (1). Auch wenn ein Insekt in den konsekrierten Kelch hineinfällt, ist er entweiht (2). Die mit dem heiligen fermentum zubereiteten Partikeln dürfen nichts Fremdes berühren, sonst verlieren sie ihre Weihe (3). Das Taufwasser wird durch Hinzugiessen von ungeweihtem Wasser entheiligt. Das gleiche gilt von dem Oel der Salbung (4).

So gibt es eine Unzahl von Fällen, in denen die geheiligten Materien ihre Heiligkeit verlieren. Die kasuistische Literatur ist voll davon. Dagegen werden Personen, wie van Unnik richtig bemerkt (5), nicht so leicht entheiligt. Hierüber wird weiter unten gehandelt (S. 67 ff.). Die Nestorianer haben die Kasuistik auf diesem Gebiete bis zum äussersten getrieben. Es genügt z. B., dass ein Tropfen Wasser auf eine Partikel fällt, die mit vielen anderen in einem Korbe aufbewahrt wird, um den ganzen Korb zu entheiligen und für die Konsekration ungeeignet zu machen (6). Man sieht hier auch, dass die für die Konsekration bestimmten Sachen bereits eine gewisse Heiligkeit besitzen. Jakobiten und Kopten nehmen es in diesen Dingen weniger genau (7).

Die Heiligkeit einer Sache kann auch willkürlich wieder aufgehoben werden. Dies geschieht durch eigens dazu bestimmte Gebete. Bereis Išoʿ Bar Nun spricht von der Auflösung des Taufwassers durch Gebete. Weil das Taufwasser mit Ehren durch die Gnade Gottes geweiht wurde, so soll es auch mit Gebet wieder aufgelöst werden (8). Die Taufliturgie enthält eine Gebet der Lösung des Wassers von der Konsekration (9). Selbst das entheiligte Wasser enthält aber noch eine gewisse Segenskraft. Der Priester kann es den Gläubigen wie eine Art Weihwaser geben (10).

(1) VAN UNNIK, S. 255 Anm.
(2) *Vat. Syr.* 150, f. 70 r.
(3) ebenda, f. 54 r.
(4) ebenda, f. 53 r.
(5) VAN UNNIK, S. 190.
(6) ebenda, S. 249.
(7) ebenda.
(8) *Borg. Syr.* 81, f. 366 r. IŠOʿ BAR NUN, *Brief an Isaak.*
(9) DIETTRICH, S. 51-52.
(10) ebenda, S. 103.

III. - Die Wirksamkeit der Mysterien.

Die Mysterien sind, wie wir bisher sahen, symbolhafte Handlungen oder Dinge, die eine höhere Welt darstellen und eine überirdische Heiligkeit besitzen. Dieser Symbolismus und diese Heiligkeit sind dazu da, den Menschen aus der rein irdischen Sphäre zu erheben, ihn zu heiligen und zu Gott zu führen. Das sei hier zunächst nur einmal ganz im allgemeinen festgestellt. Weiter unten (S. 85 ff.) wird im einzelnen über die Wirksamkeit der Geheimnisse gehandelt. Schon Narsai betont des öfteren die Wirkkraft der heiligen Zeichen und Symbole. So sagt er z. B. über die hl. Eucharistie : « Das Brot und der Wein sind als ein Zeichen vor die Augen des Leibes gesetzt, auf dass er mit der Seele teilnehmen möge an jenen Dingen, die nicht mehr in Erscheinung treten » (1). « Durch sichtbare Dinge zeigt er die Macht der verborgenen. Und die Menschen leben von der Nahrung des Brotes und sie trinken vom Wein. Die äusseren Sinne schauen Brot und Wein, und die verborgenen Fähigkeiten (des Geistes) erlangen durch das Mittel der sichtbaren Dinge Kraft » (2). Von dem Salböl, mit dem die Täuflinge bezeichnet werden, schreibt Narsai : « Wie durch ein Symbol zeigt er den Augen der körperlichen Sinne die geheime Macht, die in den sichtbaren Zeichen enthalten ist (3). « Das Oel ist ein Symbol, welches die göttliche Kraft kundtut » (4). In dem sichtbaren Wasser der Taufe ist verborgene Kraft enthalten (5). Der Anonymus sagt einmal ganz allgemein : « Glaubt nicht, dass ein Unterschied bestehe zwischen dem Geheimnis und der Erfüllung. Das Geheimnis und die Erfüllung sind vielmehr eins » (6). Nach Ebedjesu müssen wir mit festem Glauben annehmen, « dass, was geheimnisvoll dargestellt ist, durch himmlische Kraft verwirklicht wird » (7). Timotheus II. sagt, Bar Hebraeus folgend : « Das Priestertum ist ein Weg, der die Menschen von tierischen Sitten zu engelhaften führt, soweit das möglich ist, durch das Mittel der kör-

(1) *Hom. XXI*, Connolly, S. 61.
(2) *Hom. XXII*, Connolly, S. 66-67.
(3) ebenda, S. 40.
(4) ebenda, S. 45.
(5) *Hom. XXI*, S. 47.
(6) Anonymus II, S. 64.
(7) *Liber Margaritae*, IV, 1, Mai X, 2, Text S. 330 ; Übers. S. 356.

perlichen Materien, in denen der Typus der unkörperlichen dargestellt ist » (1). Badger stellt eine Reihe von Texten aus den liturgischen Büchern zusammen, die zeigen, dass die Sakramente wirksam sind (2). Er führt auch einen modernen nestorianischen Katechismus an, dem zufolge ein Sakrament aus zwei Teilen besteht, dem äusseren sichtbaren Zeichen und der inneren geistigen Gnade (3).

IV. - Aufzählungen und Unterscheidungen.

Symbolhafte Handlungen und heilige, symbolhafte Sachen finden wir in der nestorianischen Liturgie in grosser Zahl. Wir fragen, ob die Nestorianer in diesem mare magnum irgendwie unterscheiden, ob wir bei ihnen Aufzählungen von Geheimnissen finden, die als besonders bedeutsam gelten. Zwei Geheimnisse, die unter allen andern hervorragen, oft zusammen genannt und zu einander parallel gesetzt werden, sind Taufe und Eucharistie. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass nur diese beiden als Geheimnisse des Todes und der Auferstehung Christi gelten (S. 38 ff.). Nur bei diesen beiden finden wir die Idee des fermentum (S. 46). Die Weihe des Taufwassers und die des Brotes und Weines werden oft zusammen aufgeführt. Der Anonymus sagt, dass der Priester « die Quelle der Taufe und den Leib und das Blut weiht » (4). Nach Išoʿdad von Merv hat der Priester zwei Talente : eines für die Weihe der Taufe und eines für die Weihe der Mysterien (5). Den gleichen Gedanken finden wir im *Liber Patrum* : Der Bischof hat 5 Talente. Das zweite ist das « Priestertum der Weihe der Taufe und der lebenspendenden Geheimnisse » (6). Timotheus II. schreibt : « Der Priester soll nicht allein ohne einen Diakon die hl. Geheimnisse feiern und auch nicht die Taufe » (7). In den Gebeten

(1) I, 2, f. 9 r, vgl. Bar Hebr., *Buch der Leuchte des Heiligtums,* VI. Fund. II, 1, *Vat. Syr.* 168, f. 189 v.

(2) G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals II,* London 1852, S. 148-49.

(3) ebenda, S. 150.

(4) Anonymus I, S. 115.

(5) *Commentaries* I, S. 99.

(6) Vosté, *Liber Patrum,* S. 21.

(7) IV, 16, f. 123 r.

der Priesterweihe wird für den Weihekandidaten gebetet, dass er zum « Werk der Weihe der Geheimnisse und der Taufe » fähig werde ([1]). In einem Gebet für einen suspendierten Priester, der wieder zugelassen wird, heisst es : « Mache ihn durch dein Erbarmen würdig, dass er auf deinem heiligen Altare reine Opfergaben dir darbringe für dein auserwähltes Volk und dass er den sühnenden Schoss heilige » ([2]). Auf den Parallelismus, der zwischen der Taufliturgie und der Eucharistie besteht, weist Diettrich hin ([3]). Dass es sich auch bei der Taufwasserweihe um eine Konsekration handelt, geht daraus hervor, dass bei der Epiklese der Priester und die Anwesenden niederknien ([4]). Diettrich geht jedoch zu weit, wenn er auch in der Taufe ein Opfer sieht und wenn er von einer Vergottung des Oeles und des Wassers redet ([5]). Baumstark weist diese Uebertreibungen mit überzeugenden Gründen zurück ([6]). Der Parallelismus in der Liturgie der Taufe und der hl. Eucharistie ist, wie Baumstark mit Recht betont, nicht dem nestorianischen Ritus eigentümlich, sondern etwas ganz Allgemeines ([7]).

Taufe und Eucharistie sind ferner einander ähnlich in ihrer Wirkung. Beide gewähren Vergebung der Sünde. Sie werden auch unter dieser Rücksicht zusammen genannt. So sagt der Anonymus von den Verstorbenen : « Wenn sie auch Sünde getan haben, so sind sie doch gereinigt worden, einmal durch die Taufe und dann durch das Essen der Geheimnisse » ([8]). Joḥannan Bar Zoʿbi schreibt : « Durch das verehrungswürdige Zeichen der Taufe liess er ihre Schulden nach und schenkte ihnen die Annahme an Kindes Statt durch den Hl. Geist und durch das Zeichen der erhabenen Geheimnisse (Eucharistie) lässt er ihre Schulden nach und er gibt ihnen Kraft des Geistes durch das Nehmen der Geheimnisse » ([9]). In einem Gebete bei der Priesterweihe heisst es :« Erfülle ihre Hände mit Reinheit, dass sie hinzutreten zum Dienst deiner Geheimnisse, die Entsühnung wirken, und zur Heiligung

([1]) Denzinger II, S. 234 (266) ; vgl. auch S. 235 (266).
([2]) Vosté, *Pontificale* II, S. 163.
([3]) Diettrich, S. XXVIII.
([4]) ebenda, S. 74.
([5]) ebenda, S. XXX-XXXI.
([6]) OC III (1903) 224 ff.
([7]) ebenda, S. 222 ff.
([8]) Anonymus, S. 124
([9]) *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse, Borg. Syr.* 90, f. 65 a-b.

des sühnenden Schosses der hl. Taufe » (1). Weiter unten (S. 97 ff.) wird eingehender hierüber gehandelt. Badger weist ferner noch darauf hin, dass die Nestorianer des öfteren sowohl die Taufe wie die Eucharistie mit dem Plural Geheimnisse bezeichen und dass diese beiden Sakramente in den Ritualien sich zumeist zusammen und gesondert von den anderen Riten finden. Wenn er aber beweisen will, dass die Nestorianer nur diese beiden Geheimnisse als Sakramente gelten lassen, so geht er in seinem Eifer, bei den Nestorianern die Lehre der anglikanischen Kirche wiederzuentdecken, zu weit (2). Zum mindesten die Priesterweihe tritt bei den Nestorianern ebenfalls sehr stark hervor. Zudem fragt es sich, ob die Nestorianer überhaupt einen strengen Sakramentenbegriff heraus gearbeitet haben und zwischen eigentlichen und uneigentlichen Sakramenten unterscheiden. Hierüber werden wir weiter unten (S. 56 ff.) handeln. Eine Stelle in der *Memra über die Taufe und über das Geheimnis des fermentum* des Johannan Bar Zoʿbi scheint freilich Badger recht zu geben : « Ich bekenne zwei Geheimnisse, die in der hl. Kirche niedergelegt sind : das eine, das Geheimnis der Taufe, das andere aber das des Leibes und des Blutes » (3). Aber diese eigentliche Aufzählung steht ganz vereinzelt da. Richtig ist, dass Taufe und Eucharistie eine hervorragende Sonderstellung zukommt. Taufwasser und eucharistische Gestalten werden stark parallel gefasst, beide sind geweihte, mit göttlicher Kraft gleichsam geladene Materien. Es besteht aber doch ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden. In Brot und Wein der hl. Eucharistie haben wir, wie weiter unten (S. 199 ff.) gezeigt wird, nach den Nestorianern irgendwie doch wirklich den Leib und das Blut Christi, nicht bloss eine göttliche Kraft wie im Taufwasser (4).

Das Oel der Salbung ist, wie oben schon gesagt, auch eine geweihte Materie, wird aber ziemlich selten ausdrücklich zum Taufwasser oder zur Eucharistie parallel gesetzt. Es spielt nicht

(1) Denzinger II, S. 235 (266).

(2) Badger II, S. 150-51.

(3) *Memra über die Taufe und über das Geheimnis des fermentum, Vat. Arab.* 657, f. 16 v.

(4) Der Parallelismus zwischen Taufwasser und Eucharistie ist nicht etwas den Orientalen Eigentümliches. Der hl. Thomas äussert sich wie folgt zur Sache : « Sicut autem se habet virtus Spiritus Sancti ad aquam baptismi, ita se habet Corpus Christi verum ad speciem panis et vini ». S. Th. III q. 73, a. 1, ad 2 ; vgl. G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium,* S. 97.

lie hervorragenden Rolle wie etwa bei den Jakobiten das Myron und bildet deshalb auch nicht mit Taufwasser und Eucharistie zusammen eine sich klar und scharf hervorhebende Dreiheit (1). Hie und da wird allerdings auch bei den Nestorianern das Oel zum Taufwasser oder zur Eucharistie in Parallele gesetzt, so in einem Text bei Babai, wo gesagt wird, dass der Taufende « kraft seines Priestertums Wasser und Oel heiligt » (2). Den Gebeten der Taufliturgie zufolge giesst « der Hl. Geist die Kraft seiner Gabe über das Oel und das Wasser aus » (3). An anderer Stelle heisst es : « Preis sei Dir, der Du durch Oel und Wasser, die Du auf unsere Wunden gegossen hast, die Krankheit unseres Leibes heiltest » (4). Timotheus II. spricht von « der Bezeichnung über das Oel wie über die heiligen Geheimnisse des Leibes und des Blutes » (5). Das Oel für die Altarweihe wird auch einmal mit Taufe und Eucharistie zusammen aufgeführt : « Jede Weihe, sei es die des Oeles, des Altares oder die des Leibes und Blutes oder die Taufe... » (6).

Neben der Gruppe Taufe-Eucharistie finden wir eine andere, die wohl weniger hervortritt, aber doch auch unverkennbar ist : Taufe, Eucharistie und Priesterweihe. Der Parallelismus wie bei Taufe und Eucharistie ist hier nicht vorhanden. Bei der Weihe haben wir keine konsekrierte, heilige Materie. Wenn doch die Priesterweihe der Taufe und Eucharistie an die Seite gesetzt wird, so beweist das die hervorragende Bedeutung, welche ihr die Nestorianer beimessen. Nach Elias von Damaskus (um 900) stimmen alle christlichen Gemeinschaften darin überein, dass sie Taufe, Eucharistie und Priestertum haben (7). Des öfteren werden Taufe, Eucharistie und Handauflegung der Weihe zusammen genannt, wenn von den Funktionen des Bischofs die Rede ist. Der Bischof hat fünf Talente : neben dem des Diakons und den zweien des Priesters für die Weihe der Taufe und Eucharistie noch zwei andere für die Handauflegung der Weihe der verschiedenen priesterlichen Rangstufen. Die Fülle der priesterlichen Gewalt, welche

(1) Zum Parallelismus : Taufwasser, Myron, Eucharistie vgl. W. DE VRIES, *Sakramententheologie,* S. 45 ff.; 141.

(2) FRANKENBERG, S. 253.

(3) DIETTRICH, S. XXX.

(4) ebenda, S. 17.

(5) II, 4, f. 32 v.

(6) VAN UNNIK, S. 159, Fr. 3.

(7) *Tractatus de concordia fidei*, in BO III, 1, S. 514-15.

der Bischof besitzt, besteht also in der Vollmacht, diese drei Geheimnisse : Taufe, Eucharistie und Handauflegung der Weihe zu vollziehen. Wir finden diese Aufzählung der fünf Talente des Bischofs zum ersten Male in dem Brief des Katholikos Išoʿyahb I. an Jakob von Darai ([1]), dann bei Išoʿdad von Merv ([2]), im *Liber Patrum* ([3]), und schliesslich bei Ebedjesu, der sich dafür auf Išoʿyahb beruft ([4]).

Neben diesen sich deutlich abhebenden Gruppen von Geheimnissen finden wir manchmal noch andere, mehr zufällige Aufzählungen, so bei der Darstellung der einzelnen priesterlichen und bischöflichen Amtshandlungen. In der 17. Homilie des Narsai wird gesagt, die Vermittlung des Priesters sei notwendig bei der Taufe, bei der Eheschliessung, beim Begräbnis und bei der Wasserweihe ([5]). Der *Liber Patrum* nennt als Funktionen des Priesters : Weihe der Taufe, Darbringung des Opfers, Lesen des Evangeliums, Eheschliessung, Begräbnis, Versöhnung der Uebertreter, binden und lösen, Handauflegung über die Kranken, damit sie geheilt werden ([6]). Bei Beschreibung der Amtsbefugnisse des Patriarchen erwähnt dasselbe Buch Taufe, Eucharistie, Handauflegung und Altarweihe ([7]). In den *Fragen über den Dienst des Altares* werden einmal Ehe, Taufe und Begräbnisritus zusammen genannt ([8]). Alle diese Aufzählungen machen keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Erst bei den beiden letzten bedeutenden nestorianischen Autoren finden wir Aufzählungen der Sakramente, die vollständig sein sollen, und zwar tritt hier zum ersten Male bei den Nestorianern die Siebenzahl auf. Ebedjesu und Timotheus II. zählen sieben Sakramente. Sie stimmen jedoch nicht miteinander überein. Ebedjesu schreibt im Buch der Perle : « Die kirchlichen Geheimnisse sind gemäss den göttlichen Büchern sieben, das erste : das Priestertum, welches die Vollendung aller Geheimnisse ist, das zweite : die hl. Taufe, das dritte : das Oel der Salbung, das vierte : die Darbringung des Leibes und Blutes Christi, das fünfte : die Vergebung

([1]) Chabot, *Synodicon*, S. 446
([2]) *Commentaries* I, S. 99.
([3]) Vosté, *Liber Patrum*, S. 26.
([4]) *Coll. Can.*, tract. VI, 1, Mai X, 1, S. 106.
([5]) Connolly, S. 21-22.
([6]) Vosté, *Liber Patrum*, S. 30.
([7]) ebenda, S. 21.
([8]) van Unnik, S. 181-82, Fr. 108.

der Sünden, das sechste : das hl. fermentum, das siebte : das Zeichen des lebenspendenden Kreuzes » (1). Ebedjesu will hier eine vollständige Aufzählung bieten. Dies geht schon daraus hervor, dass er sich auf die Hl. Schrift beruft. Ferner daraus, dass er die Notwendigkeit dieser sieben Geheimnisse zu beweisen sucht. Der Mensch braucht sie für sein höheres Leben. Erst muss er zu diesem Leben durch die Taufe geboren werden, dann braucht er die Nahrung der hl. Eucharistie, Heilung der Krankheit der Sünden durch die Vergebung. Das Oel der Salbung begleitet die Wiedergeburt aus der Taufe, das fermentum ist für die Eucharistie notwendig. Das Zeichen des Kreuzes aber « ist die Vollendung und der Vollender aller Geheimnisse » (2). Ganz sicher scheint Ebedjesu aber seiner Sache doch nicht zu sein. Er bemerkt nämlich, dass die Christen, die das fermentum nicht haben, als siebtes Sakrament die gemäss dem Gesetze Christi eingegangene Ehe aufzählen (3). Die Zahl sieben erscheint demgemäss als etwas auch bei anderen christlichen Gemeinschaften bereits Feststehendes. Aber in der Frage, welche die sieben Sakramente sind, besteht noch keine Uebereinstimmung. Es sei jedoch bemerkt, dass Bar Hebraeus, der einige Jahrzehnte vor Ebedjesu schrieb, nicht sieben, sondern fünf Sakramente aufzählt (4). Timotheus II. sagt in seinem *Buch der sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse* : « Der Gegenstand nämlich, der uns gesetzt ist, ist dieser : dass wir über die Siebenzahl der Geheimnisse reden, die in unserer Kirche durch die Vermittlung des Priestertums und des Bischofsamtes vollzogen werden. Das erste zwar ist dieses, das durch die Handauflegung vollzogen wird, das zweite aber das der Weihe des Altares, durch das die Altäre bezeichnet werden, das dritte ist das der hl. Taufe, der Wiedergeburt und Erneuerung, das vierte das der Brechung der Eucharistie, das fünfte das der Mönche, das heisst der Einsiedler und der Klosterbewohner, das sechste das der Toten, das siebte das der Verlobung und der Krönung » (5). Timotheus gibt im Gegensatz zu Ebedjesu keine nähere Begründung für die Siebenzahl. Man fragt sich : Woher plötzlich bei den

(1) *Liber Marg.*, tract. IV, X, 1, Mai, 1. Text. S 329-30 ; Übers., S. 355.
(2) ebenda, S. 330 (355-56).
(3) ebenda, S. 330 (356).
(4) Vgl. W. de Vries, *Sakramententheologie*, S. 97.
(5) Einl., f. 4 r-v.

Nestorianern die Siebenzahl, die vorher ganz unbekannt war? Es liegt sehr nahe, hier lateinischen Einfluss zu vermuten, da zu dieser Zeit die Nestorianer bereits in Beziehungen zu den Lateinern standen. Der Dominikaner Ricoldo de Monte Croce predigte im Jahre 1290 in den nestorianischen Kirchen in Bagdad ([1]). Jugie meint zur Sache, dass die Siebenzahl ohne Zweifel von den Lateinern herkomme. Er weist darauf hin, dass Papst Nikolaus IV. die *Professio Fidei Michaelis Palaeologi*, in der die sieben Sakramente der Kirche aufgezählt werden, an den Patriarchen Yahballaha III. sandte ([2]).

Die Siebenzahl scheint aber bei der Nestorianern nicht allgemein durchgedrungen zu sein. Johannes Sulaqa erklärt in seinem Glaubensbekenntnis, das er vor Julius III. ablegte, folgende Sakramente seien bei den Nestorianern bekannt: die Taufe, das hl. Opfer, das Priestertum, die Ehe und das heiligende Oel ([3]). In einem von dem chaldäischen Patriarchen Josef II. (gewählt 1693) nach Rom eingeschickten Glaubensbekenntnis wird unter anderem die Siebenzahl der Sakramente besonders hervorgehoben ([4]). Sie war also damals bei den Nestorianern wohl nicht angenommen. Auch die heutigen Nestorianer kennen nicht alle sieben Sakramente (Vgl. S. 186. 277. 287).

Eine solche Aufzählung von Geheimnissen, wie wir sie bei Ebedjesu und Timotheus II. finden, setzt, wenn man sich über ihren inneren Grund klar sein will, eine Unterscheidung zwischen wichtigen und weniger wichtigen Geheimnissen voraus. Ansätze hierzu finden wir bei manchen Nestorianern. So wird schon früh unterschieden zwischen eigentlicher (wir würden sagen sakramentaler) Weihe durch Handauflegung und durch Anrufung des Hl. Geistes und uneigentlicher Weihe ohne Handauflegung und Anrufung. Schon eine im Jahre 576 abgehaltene Synode hebt die durch Handauflegung geweihten von den Klerikern der übrigen kirchlichen Rangstufen hervor ([5]). Der Anonymus betont, dass

([1]) E. Tisserant, *Nestorienne (Église)*, in *Dict. de Théol. Cath.* IX, 1 c. 222.

([2]) Jugie V, S. 280-281, Anm. 4.

([3]) S. Giamil, *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam*, Rom 1902, S. 478.

([4]) A. Baumstark, *Ein Originaldokument zur chaldäischen Kirchengeschichte*, in OC N. S. IV (1916) 324.

([5]) Chabot, *Synodicon*, S. 379, can. 12.

die Grade des Chorbischofs und des Periodeuten ohne Handauflegung durch einfachen Befehl des Bischofs verliehen werden (1). Ebedjesu sagt ausdrücklich, der Leser werde ohne Handauflegung geweiht. Was den Subdiakon angeht, erwähnt er keine Handauflegung (2). Er spricht zwar an anderer Stelle von der *chirotonia* aller neun Grade, unter denen er auch Leser und Subdiakone aufzählt (3). Aber vermutlich soll hier *chirotonia* nur im allgemeinen *Weihe* bedeuten. Nach Timotheus II. werden Leser, Sänger, Exorzist und Subdiakon, im Unterschied zu Priester und Diakon, nicht durch Handauflegung geweiht. Freilich folgt Timotheus an dieser Stelle Bar Hebraeus (4). Die Mönchsweihe unterscheidet sich nach demselben Autor von den anderen Weihen dadurch, dass hier die Anrufung des Hl. Geistes fehlt (5). In den Weiheriten wird eigens betont, dass Leser und Subdiakon nicht auf der Stirn bezeichnet werden und dass der Hl. Geist nicht auf sie herabsteigt (6). Es wird aber eine Handauflegung sowohl bei der Weihe der Leser wie bei der der Subdiakone erwähnt (7). Vielleicht war diese zur Zeit des Ebedjesu und des Timotheus noch nicht üblich, oder wir müssen annehmen, dass die beiden Autoren ältere Quellen wiedergeben, ohne Rücksicht auf die Gebräuche ihrer Zeit.

Timotheus II. unterscheidet ausdrücklich zwischen Haupt- und Nebengeheimnissen: « Es ist zwar der Name « Geheimnis » für alle (Riten), bei denen der Priester Mittler ist, wahr, aber für einige von diesen Handlungen im strengen Sinne und eigentlich (ܒܟܝܢܐ ܡܨܝܬܐ), für andere aber metaphorisch (ܡܛܠܠܐ). Und deswegen (wird der Name Geheimnis gebraucht) für das Geheimnis der Mönchsweihe, d. h. (der Weihe) derer, die Einsiedler und Klosterbewohner genannt werden, und für das der Toten und das der Verlobung im strengen Sinne und eigentlich wie für die vier ersten (Handauflegung, Altarweihe, Taufe und Eucharistie), aber zugleich im abgeschwächten Sinne (ܚܪܢܐ) und metaphorisch. Und wegen der Mittlerschaft des Priesters, die dieser Weihe (der

(1) Anonymus I, S. 114.

(2) *Coll. Can.*, tract. VI, 4, can. 2, Mai X, 1, S. 112.

(3) Vosté, *Ordo iudiciorum*, S. 110.

(4) I, 5, f. 14 v-15 r. Vgl. Bar Hebr., *Buch der Leuchte* I, 2, *Vat. Syr.* 168, f. 192 r.

(5) V, 1, f. 124 v.

(6) Vosté, *Pontif.* I, S. 14. Denzinger II, S. 263.

(7) *Pontif.* I, S. 12-13. Denzinger II, S. 263.

der Mönche) zukommt, wurde sie so (nämlich Geheimnis) genannt» ([1]). Geheimnisse zweiten Ranges sind : Mönchsweihe, Begräbnisritus und Eheschliessung. Timotheus sagt nicht allgemein und ausdrücklich, wodurch sich Haupt - und Nebengeheimnisse unterscheiden, er deutet es aber doch an : Bei den Hauptgeheimnissen ist der Hl. Geist wirksam und seine Gnade wird gegeben ([2]). Bei den Nebengeheimnissen ist dagegen von Anrufung des Geistes und Gnade des Geistes nicht die Rede. Für die Mönchsweihe wird sie, wie schon gesagt, ausdrücklich ausgeschlossen.

Ueber die Unterscheidung zwischen von Christus oder den Aposteln eingesetzten Geheimnissen und anderen, die später eingeführt wurden, siehe weiter unten (S. 76 ff.).

V. - Allgemeine Aussagen über die Geheimnisse.

Aufzählung von Geheimnissen und Unterscheidung zwischen eigentlichen und uneigentlichen setzt eine allgemeine Reflexion über den Begriff Geheimnis voraus. Wir müssen also allgemeine Aussagen über die Geheimnisse erwarten. Wir finden tatsächlich einiges dieser Art bei den Autoren, aber doch nur recht wenig. Manchmal wird bei der Begriffsbestimmung des Priestertums auch etwas Allgemeingültiges über die Geheimnisse gesagt. So definiert bereits Theodor Bar Koni (VIII. Jahrh.) das Priestertum : « Es ist aber das hohe Priestertum ein Dienst zur Versöhnung zwischen Gott und seiner Kreatur, zur Vergebung der Schulden, und es wird in körperlichen Materien vollzogen » ([3]). Timotheus II. schreibt, Bar Hebraeus folgend : « Das Priestertum ist ein Weg, der die Menschen von tierischen Sitten zu engelhaften führt, soweit das möglich ist, durch das Mittel der körperlichen Materien, in denen der Typus der unkörperlichen dargestellt ist » ([4]).

Ueber den allgemeinen Symbolcharakter und die Wirksamkeit der Geheimnisse wurde oben schon gehandelt. Der Anonymus bringt eine allgemeine Theorie über das Verhältnis zwischen Mysterium und dargestellter Wirklichkeit, die nach ihm sich ähnlich

([1]) V, 1, f. 124 r.

([2]) II, 3, f. 30 v ; II, 1, f. 29 r ; III, 7, f. 51r ; III, 11, f 59 r ; IV, 15, f. 112 v. Vgl. DE VRIES, *Timotheus II* etc., S. 56-57.

([3]) *Liber Scholiorum* II, S. 46.

([4]) I, 2 f. 9r, vgl. BAR HEBR., *Buch der Leuchte* I, 1, *Vat. Syr.* 168, f. 189.

erhalten wie die Menschennatur Christi und seine Gottesnatur. Hierüber weiter unten (S. 86 ff.). Ebedjesu definiert die für jedes Geheimnis notwendigen Stücke : es braucht einen Priester, die Einsetzung durch Christus und den Glauben des Empfängers. « Wenn aber jemand von den Heiden fragt, in welcher Weise jedes von diesen sieben Geheimnissen Weihe und Geheimnischarakter besitzt, so sagen wir ihm : Es sind drei Dinge, welche jedes von ihnen heiligen, das erste ist ein wahrer Priester, auf den das Priestertum in kirchlicher Weise überliefert wurde, das zweite aber ist das Wort und der Auftrag des Herrn der Geheimnisse, die er über jedes von ihnen bestimmt hat, das dritte ferner, das von Zweifeln freie Bewusstsein der Empfänger, das mit festem Glauben für wahr hält, dass, was geheimnisvoll dargestellt ist, durch himmlische Kraft verwirklicht wird » (1). Für die Taufe, das Oel der Salbung und die Eucharistie lehrt Ebedjesu eine Zusammensetzung aus Materie (ܚܘܠܐ) und Form (ܛܘܪܐ). Bei der Taufe sind die Materie das Wasser und die Worte, die Form ist die Anwendung des Wassers (2). Beim Salböl ist die Materie das Oel, die Form die apostolische Segnung (3). Die Materie der hl. Eucharistie sind Brot und Wein, das Wort Christi und die Herabkunft des Geistes sind die Form (4). Nach Ibn Buṭlan ist der Geist die Form der hl. Eucharistie (5). Ein moderner Katechismus kennt eine andere Zusammensetzung der Sakramente : Sie bestehen aus zwei Teilen : dem äusseren Zeichen und der inneren Gnade (6). Wir finden ferner ziemlich zahlreich allgemeine Ausagen über die Notwendigkeit der von Gott verliehenen Vollmacht zur Spendung der Sakramente. Hierüber handeln wir im folgenden Kapitel.

(1) *Liber Margaritae* IV, 1. Mai X, 2. S. 330 (Übers., S. 356).
(2) ebenda, 332 (357).
(3) ebenda, (Übers., S. 358).
(4) ebenda, 333 (358-59).
(5) Graf, *Die Eucharistielehre* etc., S. 68.
(6) Badger II, S. 156

II. Kapitel

Die Mysterien als göttliche Institution

I. - Die Notwendigkeit der von Gott verliehenen Vollmacht

1. *Die Priester der Kirche als Träger der Vollmacht.*

Die Geheimnisse der Kirche, sinnlich wahrnehmbare, symbolhafte Handlungen und Dinge, die Zeichen einer höheren Welt sind, vermitteln göttliche Gnade. Es drängt sich hier die Frage auf, wie dies möglich ist. Diese Frage haben sich naturgemäss auch die Nestorianer gestellt. Und ihre Antwort lautet, der allgemeinen katholischen Tradition entsprechend : Die Geheimnisse sind eine göttliche Institution. Nur von Gott verliehene Vollmacht kann eine solche Wirksamkeit materieller Symbole erklären. Diese Vollmacht ist dem Priestertum der Kirche von Gott geschenkt. So heisst es in einem Kanon der Synode des Jahres 576 : « Die erhabene Gabe des Priestertums, durch dessen Vermittlung dem Menschen himmlische Gaben mitgeteilt werden und durch welches die Vorsehung des Schöpfers für seine Kreaturen sich erfüllt und vollendet, wurde der Kirche durch die Gnade des Hl. Geistes geschenkt » ([1]). Die Vollmacht wurde von Gott ausschliesslich dem von Christus eingesetzten Priestertum verliehen. Für diesen Punkt von grundlegender Bedeutung haben wir eine Fülle von Zeugnissen von der Frühzeit angefangen bis zu den letzten Autoren. Hierin besteht vollständige Uebereinstimmung. In dieser wesentlichen Frage gibt es kein Schwanken und keine Entwicklung bei den

([1]) Chabot, *Synodicon*, S. 382, can. 20.

Nestorianern. Sie halten unentwegt und unverrückbar die Tradition der Kirche fest. Wie vielfach auch andere Orientalen, übertreiben sie hier insofern, als sie auch die Taufe und die Eheschliessung dem Priester vorbehalten. (Ueber die Spendung der Taufe im Notfall siehe weiter unten S. 165. 189-190). Bereits Narsai schreibt : « Er (Christus) lehrte sie (die Priester), das priesterliche Amt zu verwalten. Denn er (vollzieht es) im Himmel und sie auf Erden auf geheimnisvolle Weise... Er gab die Kraft des Geistes, alles zu erobern, in ihre Hände... Durch offenkundige Dinge stellen sie Gleichnisse der zukünftigen dar » (1). « Sie (die Priester) stehen da als Mittler zwischen Gott und Mensch und mit ihren Worten treiben sie die Bosheit aus dem Menschengeschlecht aus. Der Schlüssel der göttlichen Barmherzigkeit ist in ihre Hände gelegt und nach ihrem Wohlgefallen teilen sie den Menschen Leben aus. Die verborgene Kraft hat sie gestärkt, dies zu vollziehen, damit sie durch offenkundige Dinge seine Liebe zu dem Werk seiner Hände zeigen mögen. Er zeigte seine Liebe durch das Geheimnis, das er auf Erden ihnen überlieferte, auf dass Menschen Menschen Erbarmung zeigen mögen durch seine Gabe. Die Kraft seiner Gabe lieferte er in die Hand der Priester der Kirche » (2). « Ihnen (den Priestern) gab er (Gott) das grosse Siegel seiner Gottheit, damit sie mit ihm das Werk der Erneuerung aller besiegelten » (3). « Die Geheimnisse der Kirche werden nicht ohne Priester gefeiert, denn der Hl. Geist hat nicht (irgendeinem andern) erlaubt, sie zu feiern. Der Priester empfing vom Geist durch die Handauflegung die Gewalt, und durch ihn werden alle Geheimnisse vollzogen, die es in der Kirche gibt. Der Priester weiht den Schoss der Wasser der Taufe, und der Geist gibt die Annahme an Kindes Statt denen, die getauft werden. Ohne den Priester wird eine Frau nicht einem Manne angetraut, und ohne ihn wird ihr Ehefest nicht vollzogen. Ohne einen Priester wird der Verstorbene nicht begraben, noch legt man ihn ins Grab ohne einen Priester. Gewöhnliches Wasser wird nicht geweiht ohne einen Priester, und wenn es keine Priester gäbe, so würde das ganze Haus unrein sein » (4). Išoʿyahb I. schreibt an Jakob von Darai : « Wenn man auch andere Dinge

(1) *Hom. XXXII*, Connolly, S. 63.
(2) *Hom. XXI*, S. 48 ; vgl. *Hom. XXII*, S. 42.
(3) *Hom. XXII*, S. 34, vgl. S. 35.
(4) *Hom. XVII*, S. 21.

gesagt hat über die Verteilung der Talente, die in der Kirche durch die Handauflegung verliehen werden und die Bischöfe und Priester und Diakone von unserem Herrn zur Verwaltung der Riten und der Geheimnisse der Kirche empfangen... » (1). Išoʿyahb III. spricht in einem seiner Briefe von der « priesterlichen Gewalt, die in geistiger Weise von unserem Herrn ausgeht durch die Nachfolger in der hl. Kirche, gemäss der geistigen Tradition... » (2). Nach Josef Ḥazzaya (VII. Jahrh.) ist die « Vollmacht der Konsekration der lebenspendenden Geheimnisse nur den Priestern und Hohenpriestern gegeben », nicht aber den Engeln (3). Theodor Bar Koni lehrt in seinen Scholien, dass der Priester « durch die priesterliche Kraft würdig geworden ist, diesen Mittlerdienst (das hl. Opfer) zu vollziehen » (4). Nach Timotheus I. muss der Spender der Taufe die Handauflegung empfangen haben (5). Emmanuel Bar Šaḥḥare lehrt, dass die Gabe des Hl. Geistes, die auf das Haupt der hl. Apostel herabstieg, auf die Priester der Kirche überliefert wurde (6). Nach Ibn Buṭlan empfingen die Apostel alle Grade des Priestertums (7). Das Priestertum stammt also von Christus. Ebenso sagt Elias von Nisibis, dass das Priestertum den Aposteln von unserem Herrn verliehen wurde (8). Im *Liber Patrum* wird Christus als die Quelle des Priestertums bezeichnet (9). Auch Ebedjesu lehrt klar die Notwendigkeit des von Christus eingesetzten Priestertums für den Vollzug der Geheimnisse. « Ein wahrer Priester, dem das Priestertum auf kirchliche Weise übergeben wurde », ist zur Spendung der Geheimnisse notwendig (10). Das Fundament des Priestertums sind die Worte Christi an Petrus : « Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben ; was immer du auf Erden binden wirst... usw ». (Mt. 16,19). Das Priestertum wurde vollendet durch

(1) Chabot, *Synodicon*, S. 445-46 (Text, S. 186).

(2) *Išōʿyahb Patriarchae III Liber Epistolarum*, edidit et vertit R. Duval, Paris 1904-5, CSCO Scr. Syri, Series II, t. 64, S. 194-95, vgl. S. 181. 201,

(3) *Fragen, Borg. Syr.* 88, S. 330.

(4) *Liber Scholiorum* II, S. 185.

(5) *Epistulae Timothei I.*, edidit et vertit O. Braun, Rom 1914-1915. CSCO Scr. Syri, Series II, t. 67, S. 4.

(6) *Memra über die Taufe, Vat. Syr.* 182, f. 269 v.

(7) Graf, S. 65.

(8) *Beweis der Wahrheit des Glaubens*, S. 103.

(9) Vosté, S. 171.

(10) *Liber Margaritae* IV, Mai X, 2, S. 330 (Übers., S. 356).

e Worte : « Empfanget den Hl. Geist, welchen ihr die Sünden nchlassen werdet... » (Jo 20, 22-23) (1). Das Priestertum der Kirche ird durch apostolische Tradition, durch die kirchliche Handauf-gung verliehen (2). Der Priester wurde durch die Gnade des Gei-es würdig, die Geheimnisse zu vollziehen (3). In den *Fragen des Mar Simon Kepha* wird gegen solche, die sagen, das eucharistische rot werde durch die Hand der Empfänger konsekriert, betont, ass nur der Priester konsekriert (4). In den Gebeten der Ehe-chliesung heisst es einmal : « Er (Christus) hat in dir (der Kirche) Priester und Grade der Leviten eingesetzt, damit sie deinem herrli-hen Altare... dienten » (5). Timotheus II. bringt, um die Not-vendigkeit der von Gott verliehenen Vollmacht zu veranschauli-hen, den Vergleich vom Falschmünzer. Dieser hat keinen Auftrag, Münzen zu prägen. Er hat nicht das königliche Siegel. Mögen seine Münzen den echten auch noch so ähnlich sein, sie haben doch keinen Wert. Wer ohne die Handauflegung empfangen zu haben heilige Riten vollzieht, ist ein Falschmünzer. Gott hat sein Siegel den Patriarchen, Bischöfen und Priestern anvertraut (6). Ohne Vermittlung des Priesters kann in der Kirche kein Geheimnis vollzogen werden (7). Die Macht des Priestertums wurde der Kirche von Christus verliehen durch die Worte Christi an Petrus : « Du bist Petrus... usw ». (Mt 16, 18) (8).

Badger betont mit Recht, dass die Nestorianer an der apo-stolischen Sukzession festhalten. Sie führen ihre Patriarchenreihe bis auf die Jünger des Herrn Mar Mari und Mar Addai zurück. Das christliche Priestertum, welches das Priestertum Christi ist, geht durch Christus auf die erste Weihe zurück, die von Gott zu Beginn der Welt den Menschen gegeben wurde. Hierzu führt Bad-ger einen Text aus einem liturgischen Buche (Khudra) an. Gott legte am Sinai dem Moses seine Hand auf. Moses übertrug die Handauflegung auf Aaron. Die Handauflegung wurde dann weiter überliefert bis auf Johannes den Täufer, der sie Christus spendete.

(1) ebenda IV, 2, S 331 (356).
(2) ebenda.
(3) Ebedjesu. *Ordo iudiciorum*. S. 97.
(4) *Vat. Syr.* 164, f. 71 r.
(5) Denzinger II. S. 435.
(6) I, 7, f. 19 r-20 r.
(7) VII, 4, f. 144 r.
(8) I. 1, f. 5 r.

Dieser legte seinen Aposteln die Hände auf. Das Priestertum stieg herab von Adam auf Noe, Abraham, Moses und David ([1]).

2. *Der Priester als Stellvertreter Christi.*

Die Vollmacht, auf Grund deren die Priester die Geheimnisse vollziehen, ist nichts anderes als das Priestertum Christi selbst. Der Priester vertritt Christus, stellt Christus dar. Das geht schon aus der oben (S. 61) bereits angeführten Stelle bei Narsai hervor, nach der Christus im Himmel das priesterliche Amt vollzieht, während der Priester es auf Erden in geheimnisvoller Weise ausübt ([2]). Nach Abraham Bar Lipheh (VII. Jahrh.) tut die Kirche bei der Feier der hl. Geheimnisse das gleiche, was Christus tat: « Sie bestimmt einen Priester, dass er in Aehnlichkeit mit Christus unserm Herrn segne und danke, während er durch seine Rezitation kundtut, dass er die Worte unseres Herrn spricht » ([3]). Išoʿ Bar Nun sagt, der Bischof sei ein Typus Christi ([4]). Nach dem Anonymus vertritt der Priester die Stelle Christi. « Er ist... Gleichnis unseres Herrn, nicht unser Herr selbst » ([5]). An anderer Stelle erklärt er, warum der Priester im Offizium der Hl. Messe nicht mehr ܩܫܝܫܐ = Aeltester, sondern ܟܗܢܐ = Priester genannt wird. Das geschieht, « weil nun der Priester Christus diesen Dienst vollzieht » ([6]). Der Anonymus sagt, der Priester vertrete bei der Taufe nur den hl. Johannes, bei der hl. Eucharistie aber Christus selbst ([7]). Wenn der Priester das Volk segnet, dann ist es, als ob Christus selbst segne ([8]). In den *Fragen über den Dienst des Altares* heisst es: « Der Bischof nimmt den Platz Christi ein, wie geschrieben steht: « Der Priester ist wie Jesus selbst » ([9]). Timotheus II. lehrt: « Christus erlaubte ihm (dem Priestertum) zu tun, was er selbst

([1]) Badger II, S. 189 ff.

([2]) *Hom. XXXII*, Connolly, S. 63.

([3]) Anonymus II (CSCO 92), S. 162 (Text, S. 176). Dasselbe bei Johannan Bar Zoʿbi, *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse, Borg. Syr.* 90, f. 48 b.

([4]) *Brief an Isaak, Borg. Syr.* 81, f. 366 v.

([5]) Anonymus II, S. 70.

([6]) Anonymus II, S. 46 (Syr. Text, S. 48).

([7]) ebenda, S. 105.

([8]) ebenda, S. 29.

([9]) van Unnik, S. 185, Fr. 118.

. Himmel tut ». Nachdem Christus « in das grosse Zelt einge-
eten ist und die ewige Erlösung vollendet und erlangt hat, über-
b er das Geschenk des Hohenpriestertums den Priestern, Söhnen
nseres Geschlechtes, damit sie durch dasselbe die Sünden der
huldigen entsühnen ». « In diesem (dem Amte des Versöhnens)
rtreten die Priester die Stelle Christi für die Kinder der Kir-
e » (1).

3. *Ungültige und doch wirksame Spendung.*

Der Priester muss also in der Vollmacht Christi, als sein Stell-
ertreter, handeln, um die Geheimnisse recht zu vollziehen. Diese
ollmacht ist notwendig. Wir finden allerdings vereinzelt die
uffassung, das Gottes Erbarmen die Wirkung der Geheimnisse
uch dann ersetzen könne und ersetze, wenn die heiligen Riten
hne priesterliche Vollmacht vollzogen werden. In einer anony-
en Sammlung von Fragen über liturgische Dinge wird das Pro-
lem aufgeworfen, ob ein Ungetaufter, der die Priesterweihe
mpfängt, gültig die Geheimnisse vollzieht. Die Antwort lautet,
ass die von einem solchen Getauften wirklich getauft sind. Auch
enn er Bischof wird und Weihen spendet, so sind diese wirk-
am (2). Wenn ein Laie sich fälschlich als Priester ausgibt und als
olcher angesehen wird, so wird doch die Gnade der Geheimnisse
ewährt. « Die von ihm Getauften sind getauft. Es wurde ihnen
ämlich nicht durch Erlaubnis Gottes (durch die dem Priester
erliehene Vollmacht) die Gabe des Erbarmens geschenkt, sondern
urch den Glauben ihrer Eltern, und diejenigen, die ihre Hände
usbreiteten und von solchen (die Eucharistie) nahmen, erhiel-
en blosses Brot, aber das Erbarmen Gottes vollendete es in ihren
Händen mit aller Heiligkeit » (3). Dieser letzte Text zeigt aber,
lass die Riten doch als in sich ungültig angesehen werden. Aber
Gottes Erbarmen ersetzt, was den an sich ungültigen Riten
ehlt.

(1) I, 1, f. 6 v-7 r.
(2) *Borg. Syr.* 81, f. 371 r.
(3) ebenda, f. 370 r.

4. *Ungültige und unerlaubte Spendung.*

Die Notwendigkeit der priesterlichen Vollmacht für den wirksamen Vollzug der Geheimnisse geht klar auch daraus hervor, dass sie durch verschiedene Umstände in ihrer Ausübung gehemmt werden kann. Die Geheimnisse werden dann leer und bedeutungslos. Ein Vollzug der Geheimnisse, der den kirchlichen Vorschriften zuwider ist, wird für gewöhnlich, freilich nicht immer, als in sich nichtig angesehen. Wenigstens *kann* die Kirche Bedingungen setzen, von deren Beobachtung die Gültigkeit der Spendung abhängt. Die illegitime Synode des Barsauma (484) bestimmt, dass ein simonistisch Geweihter seinen Dienst nicht ausüben könne. Ob die Weihe gültig oder ungültig ist, wird nicht gesagt (1). Die Synode des Katholikos Ezechiel (566) schreibt vor, dass die Bischöfe von den Metropoliten und die Metropoliten von den Patriarchen aufgestellt werden müssen. Andernfalls ist die Weihe ungültig (لا تعلّ) (2). Die gleiche Synode trifft Bestimmungen, deren Nichtbeachtung, wie es scheint, die Weihe nur unerlaubt, aber nicht ungültig macht. Simonistisch Geweihte sollen abgesetzt werden (3). Eine Weihe, die ein Bischof verbotenerweise ausserhalb seiner Diözese vornimmt, ist jedoch ungültig (4). Es scheint also die Auffassung zu herrschen, die Kirche könne nach Belieben Bedingungen für die Spendung der Weihen setzen. Nach Išoʿyahb III. gibt eine illegitim gespendete Weihe nur den Namen, nicht aber die Kraft des Priestertums. «Nequaquam virtus sacerdotalis cum ipsa (impositione manuum) per traditionem a summis ad ima fluet». Die priesterliche Kraft, die vom Himmel auf die Apostel kam und von den Aposteln auf ihre Nachfolger übertragen wird, kann durch eine rechtswidrige Handauflegung nicht weitergeleitet werden (5). Das gleiche finden wir auch bei Ebedjesu (6). Timotheus I. bezeichnet eine widerrechtlich durch einen Bischof ausserhalb seines Amtsbezirkes gespendete Weihe als ungültig (تحلّ). Wer

(1) Chabot, *Synodicon*, S. 622, can. 13.
(2) ebenda, S. 381.
(3) ebenda, S. 382, can. 19-20.
(4) ebenda, S. 383.
(5) *Liber Epistularum*, S. 181.
(6) *Coll. Can.*, tract. VI, 6, Mai X, 1, S. 116, can. 8.

ich dagegen, ebenfalls widerrechtlich, ausserhalb der eigenen Diöese, von einem anderen Bischof (aber in dessen Amtsbezirk) weihen lässt, wird als gültig geweiht betrachtet ([1]). Wir sehen also, dass die Frage, ob unerlaubte Spendung der Geheimnisse notwendig auch ungültig ist, hauptsächlich für den speziellen Fall der Priesterweihe behandelt wird. Dieser Fall war wegen der ständigen inneren Streitigkeiten bei den Nestorianern besonders wichtig. Vereinzelt wird die Frage aber auch für andere Fälle behandelt. So scheint die Darbringung des hl. Opfers auf einem nichtkonsekrierten Altare als ungültig angesehen zu werden. Hierüber später mehr (S. 70).

5. *Unabhängigkeit der Vollmacht von der persönlichen Würdigkeit des Spenders.*

Der göttliche Ursprung der zur Spendung der Geheimnisse durch den Priester notwendigen Vollmacht ergibt sich ferner klar daraus, dass die Wirkung der Geheimnisse von der persönlichen Würdigkeit ihres Spenders ganz unabhängig ist. Es ist also nicht sein Verdienst, dass die Gnade gespendet wird. Das lehrt bereits Narsai ausdrücklich: « Diese Dinge (Eucharistie, Taufe usw.) feiert der Hl. Geist durch die Hände des Priesters, auch wenn dieser voll ist von Sünde und Beleidigung » ([2]). « Der Geist kommt auf die Bitte des Priesters hin herab, mag dieser auch ein noch so grosser Sünder sein, und er feiert die Geheimnisse durch Vermittlung des Priesters, den er geweiht hat. Es ist nicht die Kraft des Priesters, welche die anbetungswürdigen Geheimnisse feiert, sondern der Hl. Geist feiert sie durch sein Ueberschatten. Der Geist überschattet nicht wegen der Würdigkeit des Priesters, sondern wegen der Geheimnisse, die auf dem Altare liegen » ([3]). Timotheus I. schreibt: « Wenn also das Charisma von unreinen Mittlern und nicht unbeschmutzten und nicht unbefleckten Fürsprechern etwas Schaden leiden kann, so sage ich doch: Wie die Sonne von der Materie nichts empfängt, sondern vielmehr, soweit es möglich ist, ihre Leuchtkraft und ihre Aenlichkeit mitteilt, und

([1]) *Definitiones canonicae;* SACHAU, *Syrische Rechtsbücher* II, § 3 u. 4, S. 63.

([2]) *Hom. XVII,* CONNOLLY, S. 21-22.

([3]) ebenda, S. 21.

wie das Siegel des Königs von Wachs, Gold oder Lehm nichts mehr annimmt, sondern vielmehr die Aehnlichkeit des Bildes und der Form gibt, so nimmt auch die Kraft und das Charisma der Taufe nichts vom Mittler, sondern sie gibt vielmehr die Aenlichkeit der Gottheit und Klarheit und sie teilt sie mit, insoweit an das Fleisch Gebundene dem Geiste gleichförmig gestaltet werden können » (1). Den gleichen Gedanken finden wir auch im *Liber Patrum* : « Quamvis habeantur in ecclesia sacerdotes depravati et mendaces, via (seu religio) tamen Dei, quae posita est super capita eorum, vera est et sacrificium quod offerunt purum est ; quia oboedit Spiritus Sanctus gratia et misericordia sua ac descendit et illabitur super sacrificium quod offerunt ; atque datur indulgentia sumentibus illud. Si vero sacerdos haud integer sit propter mores suos pravos, baptismus quem confert integer (seu verus) est, et si gesta eius prava sint, sacrificium quod offert (est) sicut sacrificium apostolorum propter Spiritum Sanctum ». Dann wird der Grund dafür angegeben, dass auch der unwürdige Priester die Gnade der Geheimnisse spendet : Wenn es nicht so wäre, würde ja das Volk für die Sünde des Priesters bestraft. Ferner : « Neque iusti iustitia sua faciunt descendere Spiritum Sanctum neque peccatores peccatis suis impediunt eum, ne descendat ». Hier ist also ganz klar gesagt, dass die Wirksamkeit der Geheimnisse nicht von den persönlichen Eigenschaften des Priesters abhängt, sondern objektiv ist. Sie hat ihren Grund allein in der den Priestern verliehenen göttlichen Vollmacht. Dieser Gedanke wird dann ganz schroff formuliert : « Si super Satanam foret manus (seu potestas) sacerdotii — ut ita dicam et frangeret (seu distribueret) eucharistiam, accipe cum fide tamquam de manu Simonis Cephae » (2). Nach Timotheus II. darf ein Priester, der durch Berührung ungesetzlicher Dinge seine Heiligkeit verloren hat, seinen Grad nicht mehr ausüben (ܠܐ ܡܫܡܫܢܐ). Ob seine Funktionen, wenn er es doch täte, ungültig sind oder nicht, bleibt dahingestellt (3). Die liturgischen Gebete bei der Taufe bezeichnen die Wirkung der Taufe als von der Würdigkeit des Priesters unabhängig. Der Priester betet bei der Oelweihe : « Und mich, o mein Herr, setztest Du zum Mittler, dass ich Deine Gabe verwalten möchte. Nicht wegen mei-

(1) *Epistulae*, S. 14-15.
(2) Vosté, S. 31-32.
(3) II, 7, f. 41 r.

nes Wandels, weil er tadellos gewesen, auch nicht wegen meiner Lebensführung, weil sie Deiner Botschaft würdig gewesen wäre hast Du mich ausgesondert, dass ich Dir nahebringe, was Du geschaffen hast), sondern in Deinem unermesslichen Reichtum und in Deiner unerforschlichen Vorsehung hast Du verordnet, dass Dein Reichtum durch mich gegeben würde denen, die der Gabe (Deiner Gnade) bedürfen, Geber unseres Lebens» (1). Die Gebete, welche für einen suspendierten Priester, der wieder aufgenommen wird, gesprochen werden, legen in keiner Weise nahe, dass die Sakramentenspendung durch den unwürdigen, suspendierten Priester etwa als ungültig angesehen würde (2). Badger bringt einen Text aus einer nicht näher zu datierenden Handschrift, der ziemlich genau mit der oben aus dem *Liber Patrum* angeführten Stelle übereinstimmt. Nur ist der passus hier Antwort auf eine Frage, in der gesagt wird, viele sähen die von schlechten Priestern gefeierte Eucharistie für wertlos an. Diese Auffassung wird dann in der Antwort energisch abgelehnt (3).

6. *Spendung der Geheimnisse durch häretische Priester.*

Wenn so die Unabhängigkeit der Wirkung der Sakramente von den persönlichen Eigenschaften des Priesters stark betont wird und die Objektivität seiner Vollmacht klar erkannt ist, dann sollte man meinen, dass auch der falsche Glaube des Priesters oder seine Auflehnung gegen die kirchliche Autorität die Wirkung nicht beeinträchtigten. Diese Folgerung wird jedoch für gewöhnlich nicht gezogen. Es kommt hier eine andere Schwierigkeit hinzu: Der häretische oder schismatische Priester steht ausserhalb der Kirche, und ausserhalb der Kirche kann es keine wahren Geheimnisse geben. Es scheint, dass die ganze Frage bei den Nestorianern weniger behandelt wurde als etwa bei den Jakobiten. In Persien war der Nestorianismus die unbedingt vorherrschende Konfession. Ein Konfessionswechsel war hier nicht so häufig wie etwa zur Zeit des Severus in Syrien. So erklärt es sich wohl, dass wir in der Frühzeit bei den Nestorianern keine grund-

(1) Diettrich, S. 33.
(2) Denzinger II. S. 273-74
(3) Badger II, S 164.

sätzliche Auseinandersetzung über unsere Frage finden und auch, dass sie in der Lösung strenger sind als Severus. Sie brauchten nicht wie dieser den Häretikern gegenüber Entgegenkommen zu zeigen, um ihnen den Uebertritt zu erleichtern. Das älteste Zeugnis zur Sache, das wir finden konnten, ist ein Kanon der Synode des Jahres 544, der erklärt, die Segnungen der Häretiker seien nicht Segnungen, sondern Flüche (1). Die *Chronik von Seert* teilt einen Brief des Bischofs Barsauma von Susa an den Katholicos Išoʿyahb II. mit, in dem der Bischof dem Katholikos Vorhaltungen macht wegen seiner zweifelhaften Haltung in den Verhandlungen mit dem Kaiser Heraklius. Nur wenn er auf einem von ihm selbst oder einem seiner Bischöfe geweihten Altar die hl. Eucharistie gefeiert habe, sei sein Opfer vor Gott angenehm gewesen. Die Altarweihe der Häretiker wird als nichtig angesehen (2). Der Erste, der grundsätzlich und eingehend unsere Frage behandelt, ist Išoʿyahb III. (647-658). Zu seiner Zeit war die Frage praktisch, vor allem wegen der inneren Zwistigkeiten in der nestorianischen Kirche. Es war ein ausgezeichnetes Mittel im Kampf gegen die Rebellen und Schismatiker, ihre Geheimnisse als nichtig zu erklären. So steht diese Seite der Frage bei Išoʿyahb im Vordergrund. Sein Grundprinzip ist, dass es ausserhalb der Kirche kein wahres Priestertum und folglich auch keine Geheimnisse geben könne. Durch den Abfall von der Kirche gehen die Rebellen ihres Priestertums ipso facto verlustig. So schreibt Išoʿyahb an die Schismatiker: « Die Kirche Gottes also, nämlich diese heilige Synode, die zu dieser Zeit in der Stadt des Sitzes des Katholikos versammelt ist, hat an euch bereits getan, was ihr selbst an euch schon vorher getan hattet, sie hat euch nämlich von der Ehre und dem Grad, dessen Namen ihr tragt, ausgestossen. Es ist nämlich recht, diejenigen auch des leeren Namens völlig zu berauben, die sich von der höchsten Quelle des priesterlichen Lebens, die vom Himmel herabfliesst, abgeschnitten haben und die geglaubt haben, der blosse, leere Name des Priestertums genüge ihnen, indem sie es sich gegenseitig verliehen. So soll vermieden werden, dass sie dem an Unkenntnis leidenden Volke Gelegenheit zu eitlem Irrtum ge-

(1) Chabot, *Synodicon*, S. 557, can. 10; vgl. can. 27 der Synode des Jahres 585, S. 418.

(2) PO XIII, S. 570-71.

en » (1). Die Synode hat also nur das bestätigt, was die Abgefallenen bereits selbst getan haben, sie brauchte ihnen nur noch den eren Namen des Priestertums zu nehmen. Das Priestertum selbst atten sie schon durch den Abfall von der Kirche von sich gewor- n. An anderer Stelle schreibt er an Abgefallene : « Ihr seid einst on dem rechtmässigen Primat der Kirche Gottes abgefallen und ır habt euch selbst der priesterlichen Vollmacht beraubt, die auf uch durch die legitime Handauflegung von der Quelle der Kirche ottes selbst kanonisch gekommen war » (2). Die Abgefallenen önnen deshalb keinerlei priesterlichen Dienst mehr ausüben : Wenn sie aber ein Werk des priesterlichen Dienstes zu vollzie- ıen wagen, nachdem der Brief an euch gelesen und zur Kenntnis genommen ist, so weisen wir euch darauf hin, dass, was auch immer ie von der Art versuchen, von jeder Gnade des Hl. Geistes leer st und dass es ein Werk der Frechheit und Torheit und jeder Kraft er christlichen Religion beraubt ist » (3). Was von den Schisma- ikern gilt, ist erst recht für die Häretiker wahr : « Die aus der Kirche ausgestossenen Häretiker, die sich den Namen des Bischofs- ımtes beilegen, sind jedoch der Kraft des Namens beraubt » (4). Die Auffassung des Išoʿyahb wird bestätigt durch eine Erzählung ıus dem Leben des hl. Rabban Hormizd (VII. Jahrh.), welche lie *Chronik von Seert* mitteilt. Der Heilige spendet von Häreti- kern getauften Kindern die Taufe. Dies erregt Widerspruch. Man- che sagen, man müsse sie nur nach den Vorschriften der Kanones mit dem Kreuzzeichen bezeichnen. Der Heilige beweist durch ein Wunder die Richtigkeit seiner Ansicht. Er weiht Wasser, ässt dann ein orthodoxes und ein häretisches Kind herbeibringen. Beide sind bereits getauft. Wie er das orthodoxe Kind taufen will, verschwindet das Wasser. Wie er sich aber anschickt, das häretische zu taufen, kehrt das Wasser sofort zurück (5). Aphrem von Elam (VIII. Jahrh.) hat einen Brief gegen den Empfang der hl. Kommunion aus den Händen der Melkiten und Jakobiten geschrieben. Hier vertritt er die Ansicht, deren Eucharistie und Taufe seien völlig nichtig : « Es ist offenkundig, dass wo man unsern

(1) *Liber Epistularum*, S. 189.
(2) ebenda, S. 186.
(3) ebenda, S. 193 ; vgl. S. 203.
(4) ebenda, S. 190.
(5) PO XIII, S. 597.

Herrn und seinen Christus verflucht, dort nicht die Kirche ist und auch nicht die Eucharistie und die Taufe » ([1]). Also wiederum der Gedanke : Ausserhalb der Kirche gibt es keine Geheimnisse. Aphrem erklärt Taufe und Eucharistie der Häretiker als Satansdienst. Er beruft sich hierfür auf Theodor von Mopsuestia ([2]). Auf den etwaigen Einwand, die Synode (das Nicaenum) schreibe nur Salbung der Häretiker mit Oel, nicht aber Wiedertaufe vor, antwortet er : Die Synode setzt dafür die Bedingung, dass die Häretiker nicht die Hl. Schrift verderben, dass sie die Väter nicht verfluchen und dass sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes taufen. Andernfalls ordnet sie Wiedertaufe an ([3]). Die Melkiten und Jakobiten aber, so sagt Aphrem, haben die Schrift verfälscht und sie verfluchen die Väter ([4]).

Timotheus I. verteidigt jedoch die Gültigkeit der Geheimnisse, wenigstens mancher Häretiker. Er scheint aber mit dieser Ansicht unter den Nestorianern ziemlich allein dazustehen. Er unterscheidet unter den Häretikern solche, welche die Gottheit Christi annehmen, aber seine Menschheit leugnen, wie Simon Magus, Mani, Marcion und andere, und solche, welche die Menschheit annehmen, aber die Gottheit leugnen, wie Paul von Samosata, Photinus usw. Diese alle taufen ungültig. Warum das ? « Denn weder durch Gott, der durch die Vereinigung nicht Mensch ist, noch durch den Menschen, der durch die Vereinigung nicht Gott ist, sind wir erlöst, sondern durch den fleischgewordenen Gott und durch den in der Jungfrau vergöttlichten Menschen sind wir erhöht worden ». Der Irrtum solcher Häretiker macht also die Erlösung selbst hinfällig. Darum ist auch die Zuwendung der Erlösungsgnade durch die Taufe bei ihnen nicht möglich. Ihre Taufe ist « leerer Schein und eitle Phantasie » ([5]). Die anderen Häretiker dagegen, welche Gottheit und Menschheit Christi annehmen und nur, was die Art ihrer Vereinigung angeht, irren, taufen gültig ([6]). Auf den Einwand, dass man zur Zeit des Clemens von Rom

([1]) *Borg. Syr.* 81, f. 361 v.

([2]) ebenda, f. 362 v ; vgl. A. Mingana, *Commentary* etc., VI, Text, S. 172 ; Übers., S. 42.

([3]) *Borg. Syr.* 81, f. 362 r; vgl. O. Braun, *De Sancta Nicaena Synodo,* Münster 1898, S. 61-62, can. 1.

([4]) ebenda, f. 362 r.

([5]) *Epistulae,* S. 4-5.

([6]) ebenda, S. 5.

nd des Cyprian die Häretiker wiedergetauft habe, antwortet r, die damaligen Häresien seien viel schlimmer gewesen als die etzigen ; damals habe es sich um Leugnung der Trinität oder er Gottheit oder der Menschheit Christi gehandelt. Deshalb hätten iese Häretiker « in einem eitlen und leeren Namen », ungültig etauft. Solche Häretiker aber, welche die Trinität und die Menschheit und die Gottheit Christi annehmen und « die am Leibe und Blute des Sohnes Gottes teilnehmen », dürfen nicht wiedergetauft verden. Timotheus beruft sich dafür auf das Konzil von Nicaea, las im achten Kanon (in Wirklichkeit ist es Kanon 7 des ersten Konzils von Konstantinopel) die Wiedertaufe der Novatianer ablehne. Ferner zitiert er Kanon 7 und 8 des Konzils von Laodicea, wo für eine Reihe von Häretikern keine Wiedertaufe verlangt wird (1). Timotheus weist ferner hin auf das Zeugnis des Amphiochius von Ikonium, der, Basilius folgend, selbst die Taufe der Arianer anerkennt. Um wieviel mehr ist also die der Melkiten und Severianer, mit denen die Nestorianer so vieles gemeinsam haben, als gültig zu betrachten (2) ! Der einzige Nestorianer aber, den er für seine Ansicht zitieren kann, ist der Katholikos Henanišoʿ (I. 686-701), der Taufe und Eucharistie wenigstens mancher Häretiker gelten lässt (3). Timotheus beruft sich für seine Ansicht nicht bloss auf Autoritäten, er sucht sie auch innerlich zu begründen : « Die Natur des Geistes und des Wassers ist dieselbe bei uns und bei ihnen » (4). Es handelt sich bei der Taufe um eine objektive, göttliche Institution. Der menschliche Mittler ist belanglos. Er kann die Wirkung des Geheimnisses nicht wesentlich beeinträchtigen. Die Stelle, die oben (S. 67-68) bereits zum Beweis der Unabhängigkeit der Wirkung von den moralischen Eigenschaften des Spenders angeführt wurde, zeigt im Zusammenhang ebenso die Unabhängigkeit vom rechten Glauben des Priesters (5). Um die Sache zu veranschaulichen, bringt Timotheus einen Vergleich : Beim Siegel des Königs kommt es allein auf das Bild des Monarchen an, nicht auf die Materie, aus der das Siegel gemacht ist. Das Siegel des Königs ist die Taufe. Sie ist im wesentlichen dieselbe bei den Orthodoxen (Nestorianern), den Melkiten und

(1) ebenda, S. 12-13.
(2) ebenda, S. 16-17.
(3) S. 15.
(4) S. 14.
(5) S. 14-15.

den Severianern ([1]). Der Glanz des Siegels ist aber bei den Orthodoxen heller als bei den Häretikern ([2]). Auch die Beschaffenheit des Geistes und des Wassers ist nicht die gleiche bei Häretikern und Orthodoxen ([3]). Was hier fehlt, wird aber bei der Aufnahme der Häretiker durch die Handauflegung, die Bezeichnung mit dem lebenspendenden Kreuz und mit dem Oel ausgeglichen ([4]). Timotheus hat mit dieser Ansicht, obwohl er sie so gut begründet, bei den Nestorianern wenig Anklang gefunden. Išoʿbar Nun verbietet in einem seiner Kanones den Empfang der hl. Kommunion aus der Hand von Häretikern, selbst im Notfalle an Ostern ([5]). Der Anonymus sagt, die Häretiker empfingen die Taufe nur dem Namen nach ([6]). Elias von Nisibis nennt die Eucharistie der Melkiten und Jakobiten « schlecht und ketzerisch... von Anfang bis zu Ende verderbt, ohne Richtigkeit und Wahrheit » ([7]). « Sie konsekrieren sie (die Eucharistie) mit einer Liturgie, welche der Teufel erfunden hat und ihnen wohlgefällig erscheinen liess » ([8]). « Wer ihr (der Häretiker) Abendmahl mit Glauben geniessen zu können meint, der hat Unrecht... Wenn ihr Abendmahl das richtige und Eure Ansicht die wahre ist, so sind unser Abendmahl und unsere Ansichten unwahr. Wenn unser Abendmahl das richtige und unser Glaube richtig sind — und sie sind es gottlob — so ist ihre Partei samt ihrem Abendmahle verderbt, der Wahrheit zuwider, und wir haben von ihrem Abendmahle keinen Nutzen, ob wir es ohne Glauben oder mit dem festesten Glauben empfangen. Was für einen Nutzen könnten wir von dem Genuss eines Abendmahles haben, von dem wir wissen, dass, wer es auf den Altar bringt, unreinen Glaubens und Priestertums ist, sich in Sünde und Unwahrheit befindet, die rechten kanonischen Regeln nicht beobachtet, noch nach den wahren Kirchengesetzen handelt » ([9]). Ebedjesu urteilt nicht anders. Er nimmt in seine Kanonessammlung pseudo-apostolische Kanones auf (entstanden um 400), welche die Geheim-

([1]) S. 8.
([2]) S. 9.
([3]) S. 14.
([4]) ebenda.
([5]) *Gesetzbuch*, in SACHAU, *Syrische Rechtsbücher* II, S. 175, § 126.
([6]) ANONYMUS II, S. 33.
([7]) *Beweis der Wahrheit des Glaubens*, S. 98.
([8]) ebenda, S. 100.
([9]) ebenda, S. 101.

isse der Häretiker ganz allgemein als nichtig ablehnen : « Ein n Bischof oder Priester oder Diakon, der von den Häretikern die Taufe oder die hl. Kommunion empfangen hat, befehlen wir abzusetzen. Denn welche Uebereinstimmung gibt es zwischen Christus und Belial, oder welchen Anteil haben die Gläubigen mit den Ungläubigen ? » (Kan. 45). « Ein Bischof oder Priester, der solche, welche die wahre Taufe haben, wierdertauft, soll abgesetzt werden. Wenn er jenen, der von den Häretikern beschmutzt ist, nicht selbst tauft, soll er als ein Verspotter des Kreuzes des Todes des Herrn abgesetzt werden und als einer, der die wahren Priester nicht von den falschen unterschieden hat » (Kan. 46) (1). Von Häretikern Geweihte sind wiederzuweihen : « Wer nämlich von solchen die Taufe oder die Handauflegung empfangen hat, kann weder Gläubiger noch Kleriker sein » (Kan. 66) (2). Ebedjesu lässt nirgendwo in seinen Schriften erkennen, dass er selbst etwa anders urteilt als diese alten Kanones.

Wir haben auch Zeugnisse dafür, dass die Praxis der Nestorianer ihrer strengen Theorie entsprach. In der Patriarchengeschichte des Amr Ibn Mattai wird von einem bekehrten Mohammedaner berichtet, der von Melkiten und dann vom nestorianischen Patriarchen Ebedjesu I. (963-986) getauft wurde (3). Wilhelm van Rubruk (13 Jahr.) berichtet, wie Ungarn, Alanen, Ruthenen, Georgier und Armenier, die zu seiner Zeit als Gefangene in Karakorum, der Hauptstadt der Mongolen, lebten, von den Nestorianern nicht zu den Sakramentem zugelassen wurden, weil sie sich nicht wiedertaufen lassen wollten (4). Am Schluss der Rekonziliationsriten finden wir die Anweisung : « Wer aber ein Grieche oder ein Jakobit oder ein Kopte oder ein Anhänger einer anderen Häresie, die den Namen Christi anruft, ist, braucht, wenn er sich von diesen bekehrt und zu uns kommt, eine neue Taufe, ebenso ein Sabäer » (5).

Diese Praxis ist jedoch nicht ohne Ausnahme. Im gleichen Rekonziliationsritus heisst es an anderer Stelle : « Wenn er aber

(1) Mai, X, 1, S. 12.

(2) ebenda, S. 15.

(3) H. Gismondi, *Maris, Amri et Slibae de Patriarchis Nestorianorum Commentaria* I, Rom 1896, S. 92.

(4) *Itinerarium*, in : A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana* I, Firenze 1929, S. 280.

(5) Vosté, *Pontificale* II, S. 169.

ein Jakobit war oder von einer anderen Sekte kam, welche die Dreifaltigkeit und die Vereinigung des vollkommenen Gottes und des vollkommenen Menschen bekennt, so füge er in der Formel noch folgendes hinzu...» (1). Die gleiche Bestimmung finden wir in den *Fragen über den Dienst des Altares* und bei Timotheus II. (2). Demnach wurden also diese Häretiker nur durch Bezeichnung mit Oel aufgenommen. Hier scheint die Lehre Timotheus I. nachzuwirken. Es wird wie bei ihm als Bedingung für den Verzicht auf die Wiedertaufe das Bekenntnis der Trinität und der Gottheit und Menschheit Christi verlangt. In manchen Codices finden wir einen eigenen Ritus für die Aufnahme der Jakobiten und Melkiten, der keine Wiedertaufe, sondern nur Glaubensbekenntnis und Bezeichnung mit dem Oel der Taufe enthält (3).

Die Auffassung der Nestorianer über die Spendung der Geheimnisse durch Häretiker bestätigt wiederum die Notwendigkeit der Vollmacht für die Geheimnisse. Wenn die Geheimnisse der Häretiker als nichtig gelten, dann deswegen, weil die priesterliche Vollmacht nur der Kirche von Gott verliehen wurde ; wenn sie dagegen anerkannt werden, so deshalb, weil die Vollmacht des Priesters etwas objektiv Gegebenes ist, das selbst durch den Mangel an Glauben nicht angetastet wird. Die Geheimnisse sind also eine göttliche Institution, weil die Fähigkeit zu ihrem Vollzug von Gott gegeben wurde.

II. - Die einzelnen Riten als göttliche Institutionen.

1. *Die von Christus eingesetzten Geheimnisse.*

Der Priester, der mit der Macht ausgestattet ist, durch sinnlich wahrnehmbare Symbole übersinnliche Wirklichkeit zu vermitteln, ist in der Wahl dieser Symbole nicht frei. Er muss sich an die Ordnung halten, die er in der Kirche vorfindet. Woher stammt diese Ordnung ? Ist sie von Menschen aufgestellt oder ist sie göttlichen Ursprungs wie die Vollmacht, die Riten zu vollziehen ? Eine allgemeine Antwort auf diese Fragen finden wir bei den Nestorianern

(1) ebenda.
(2) *Vat. Syr.* 150, f. 92 v ; Timotheus II. VII, 6, f. 151 r.
(3) Vosté, *Pontificale*, S. 172.

ur sehr selten. Gewöhnlich sprechen sie nur von den einzelnen iten. Sie führen manche von ihnen auf Einsetzung durch Chri- us zurück, andere sind von den Aposteln auf Antrieb des l. Geistes eingeführt worden, wieder andere haben die Vorsteher der Kirche angeordnet, und zwar unter Leitung des Hl. Geistes. Also t nirgendwo bei der Festlegung der Symbole, durch die göttli- he Gnade geschenkt wird, rein menschliche Willkür am Werk. ies sagt Timotheus II. ausdrücklich : « In der Kirche ist nämlich ichts zufällig und vergebens gesetzt. Der Hl. Geist ist es, der lles anordnet, was in ihr angeordnet ist, er, der die Quelle der Vahrheit ist » (1). Timotheus II. schreibt im allgemeinen die ganze hristliche Heilsordnung Christus zu : « Er (Christus) lehrte uns ie ganze Oekonomie der christlichen Religion : Taufe, Gesetze, orschriften, Gebete, Anbetung in der Richtung nach Osten und as Opfer, das wir darbringen. Alle diese Dinge führte er selbst us und lehrte uns, sie auszuführen » (2). Ebedjesu spricht an einer ben bereits angeführten Stelle (S. 59) von den drei Dingen, ie für jedes Geheimnis erfordert sind. « Das zweite aber ist das Wort und der Auftrag des Herrn der Geheimnisse, die er für jedes on ihnen bestimmt hat » (3). Die sieben Geheimnisse, die er auf- ählt, sind « den göttlichen Büchern gemäss » (4). Ebedjesu will edoch nicht einfachhin alle Riten der Kirche auf Einsetzung durch Christus zurückführen. Er sagt an anderer Stelle ausdrücklich, . B. der Begräbnisritus und manche Einzelheiten bei der Taufe eien nicht in der Hl. Schrift verzeichnet (5). Ein moderner Kate- hismus bezeichnet es als für jedes Sakrament wesentlich, dass s von Christus eingesetzt sei (6).

Sonst finden wir bei den Nestorianern solche allgemeinen Urteile nicht. Sie reden nur von den einzelnen Riten. Einige von hnen werden auf Einsetzung durch Christus zurückgeführt. Selbst- verständlich hat Christus Taufe und Eucharistie selbst angeord- net. Was die Taufe betrifft, schreibt schon Narsai : « Unser Herr hat für uns den süssen Bronnen der Taufe geöffnet und hat unserm

(1) III, 13, f. 64 r.

(2) *Tymothy's Apologie for Christianity*, Text und Übers. herausg. von A. Mingana, Cambridge 1928, in *Woodbrooke Studies* II, N. 1, S. 29.

(3) *Liber Marg.* IV, 1, Mai X, 2, 330 (Übers., S. 356).

(4) ebenda, 329 (355).

(5) *Ordo iudiciorum*, S. 138-39.

(6) Badger II, S. 150.

Geschlecht von der Süsse des unsterblichen Lebens zu trinken gegeben » ([1]). Oben wurde schon die Stelle bei Timotheus I. angeführt, nach der Christus uns die Taufe lehrte. Der Anonymus beweist die Notwendigkeit der Taufe mit dem Worte des Herrn : « Wer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Geiste, usw. » (Jo 3, 5) ([2]). Auch die Taufformel hat der Herr selbst angeordnet. Im Kanon 48 der Apostel finden wir unter Berufung auf die Worte des Herrn die Vorschrift, nur im Namen des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes zu taufen und nicht im Namen der drei Ungezeugten oder im Namen der drei Söhne oder der drei Parakleten ([3]). Timotheus II. sagt, die Materie der Taufe sei vom Herrn überliefert ([4]). Auch er verweist auf den klassischen Text : « Wer nicht wiedergeboren wird, usw » ([5]).

Die Einsetzung der hl. Eucharistie durch den Herrn ist ebenfalls eine Selbstverständlichkeit. Nach Narsai « befahl er (Christus) uns, dieses Geheimnis mit Brot und Wein » zu vollziehen ([6]). Theodor Bar Koni betont, nach der Vorschrift des Herrn sei für die hl. Eucharistie Wein zu nehmen und nicht Wasser, nach der Weise der Messalianer. ([7]) Er beruft sich auf die Worte : « Von jetzt an werde ich nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstockes trinken » (Lc 22, 18). Nach dem Anonymus übergab Christus uns dieses Geheimnis zur Entsühnung der Schulden ([8]). Elias von Nisibis zufolge stiftete der Herr durch die Einsetzung der hl. Eucharistie eine Erinnerung an seinen Tod und an seine Auferstehung ([9]). Ebedjesu sagt in seiner *Kanones-Sammlung*, die Apostel hätten vom Herrn den Befehl erhalten, die reine und unblutige Opfergabe darzubringen ([10]). Nach Timotheus II. ist die Materie der Eucharistie wie die der Taufe vom Herrn überliefert ([11]).

([1]) *Hom. XXI*, Connolly, S. 46.

([2]) Anonymus II, S. 77.

([3]) *Coll. Can.* Mai X, 1, S. 12-13. F. Nau, *La version syriaque de l'Octateuque de Clément*, Paris 1913, S. 122 ; vgl. P. Hindo, *Textes concernant les sacrements*, Vatikan 1941, S. 129, No. 18.

([4]) III, 5, f. 49 r.

([5]) I, 1, f. 6 r.

([6]) *Hom. XVII*, Connolly, S. 16, vgl. S. 17.

([7]) *Liber Scholiorum* II, S. 131.

([8]) Anonymus II, S. 69.

([9]) *Beweis der Wahrheit des Glaubens*, S. 93.

([10]) *Coll. Can.* Mai X, 1, S. 22, can. 20.

([11]) III, 5, f. 49 r.

Was die Weihe angeht, ist es zunächst allgemeine Lehre der Nestorianer, dass Christus die einzelnen Rangstufen des Priestertums selbst ausübte und einsetzte. Sie erklären im einzelnen, wann der Herr die verschiedenen Aemter ausübte und wann er sie den Aposteln übertrug. Nach der Synode des Jahres 585 machte Christus die 12 Apostel zu Patriarchen und die 70 Jünger zu Metropoliten und Bischöfen. Nach der Auferstehung wählte er dann Priester und Diakone aus (1). Die Lehre, dass der Herr alle einzelnen Aemter selbst ausübte, finden wir zuerst bei dem Metropoliten Išo'bokt (VIII. Jahrh.) : « Unser Herr übte das Patriarchenamt aus, als er auf dem Oelberg seinen Jüngern die Hände auflegte. Das Amt des Metropoliten übte er aus, als er zu Simon sagte : 'Wenn du bekehrt sein wirst, stärke deine Brüder' (Lc 22, 32). Er übte das Bischofsamt aus, als er sie anhauchte und sagte : 'Empfanget den Hl. Geist' (Jo 20, 22), das Chorbischofsamt, als er sie zu zwei und zwei aussandte zum Verkündigen, und das Amt des Visitators, als er an verschiedene Orte ging und sie besuchte ; das Priesteram, als er im Abendmahlssale den Jüngern seinen Leib brach ; das Diakonenamt, als er am Tage des Osterlammes die Füsse der Jünger wusch ; das Subdiakonenamt, als er die Verkäufer mit der Geissel aus dem Tempel trieb ; das Leseramt, als ihm in der Synagoge die Schrift übergeben wurde » (2). Der Anonymus erklärt als erster auch, wann der Herr die einzelnen Aemter den Aposteln übertrug : « Die Apostel wurden von ihm als Leser eingesetzt, als er die zwölf und die siebzig erwählte ; als Subdiakone, als er sie zu zweien vor sich her sandte ; als Diakone, als er sie auf den Berg Tabor führte... ; als Priester, als er sie lehrte, seinen Leib und sein Blut zu brechen ; zu Bischöfen machte er sie, als er aus dem Grabe auferstand und zu ihnen in den Abendmahlssaal kam ; zu Metropoliten setzte er sie ein, als er ihnen am See Tiberias erschien ; zu Katholikoi machte er sie, als er sie segnete und in den Himmel auffuhr ; zu Patriarchen stellte er sie auf, als er ihnen seinen Geist sandte » (3). Mehr oder weniger die gleiche Lehre finden wir bei Išo'dad von Merv (4) und bei Ebedjesu (5).

(1) Chabot, *Synodicon*, 419, can. 29.

(2) *Borg. Syr.* 88, S. 346.

(3) Anonymus I, S. 116. Dass Christus selbst die Grade ausübte, wird ausgeführt S. 113 ff.

(4) *Commentaries* I, S. 82.

(5) *Coll. Can.* Mai X, 1, S. 107.

Išoʿdad von Merv sagt allerdings an anderer Stelle, dass die Apostel das Hohepriesteramt durch die Herabkunft des Hl. Geistes bekamen und die 70 Jünger das Priestertum ([1]). Nach Ebedjesu hat Christus das Patriarchenamt eingeführt durch die Uebergabe der Schlüssel an Petrus ([2]). Timotheus II. zufolge hat der Herr die drei Hauptstufen des Priestertums : Bischof, Priester, Diakon, selbst eingesetzt ([3]). Mit der Einsetzung der Weihegrade durch Christus ist an sich noch nicht notwendig gegeben, dass auch das heilige Zeichen, wodurch die Weihe gespendet wird, von Christus selbst eingeführt ist. Dies wird jedoch, wenn auch nicht so häufig, von den Nestorianern ausdrücklich gelehrt. Badger behauptet zu Unrecht, die Nestorianer führten das sichtbare Zeichen der Weihe nicht auf Christus zurück ([4]). Er selbst zitiert einen Text aus einer Handschrift, die er nicht näher bezeichnet, welcher das Gegenteil nahelegt : « Die rechte Hand unseres Herrn wurde auf ihr (der Priester) Haupt gelegt » ([5]). Auch führt er eine Stelle aus dem Buche der Khudra an, nach dem Gott am Sinai seine Hand auf das Heupt des Moses legte : dieser legte dann Aaron die Hände auf und so wurde die Handauflegung bis auf Johannes den Täufer weitergeleitet. Von diesem kam sie auf Christus, von Christus auf die Apostel ([6]). Bereits Narsai sagt, die Apostel hätten im Auftrage Christi Priester geweiht : « Sie (die Apostel) begannen auf geistige Weise, Priester zu weihen, wie sie es vom Hohenpriester empfangen hatten, der sie weihte ([7]). Christus weihte die zwölf, indem er bei seiner Himmelfahrt « seine Hände erhob und sie segnete » ([8]). Dieses Erheben der Hände wird von Išoʿbokt als Handauflegung gedeutet : « Unser Herr übte das Patriarchenamt aus, als er auf dem Oelberg seinen Jüngern die Hände auflegte » ([9]). Die Handauflegung als Zeichen der Weihe wurde denn auch bereits durch die Apostel geübt. So nach Išoʿdad von Merv, der die im 6. Kapitel der Apostelgeschichte erwähnte Handauflegung als Diakonats-

([1]) *Commentaries* IV, S. 9.
([2]) *Coll. Can.*, S. 107.
([3]) I, 11, f. 23 v-24 r.
([4]) Badger II, S. 160.
([5]) ebenda, S. 164.
([6]) ebenda, S. 189-90.
([7]) *Hom. XXXII*, Connolly, S. 63.
([8]) *Hom. XVII*, S. 30.
([9]) *Aus dem Buch des Metropoliten Išoʿbokt, Borg. Syr.* 88, S. 346.

weihe und die Handauflegung auf Paulus und Barnabas (Act 13, 3) als Priesterweihe deutet (1). Taufe, Eucharistie und Weihe werden also von den Nestorianern ausdrücklich als von Christus eingesetzt bezeichnet.

2. *Von den Aposteln eingeführte Riten.*

Andere Riten sind von den Aposteln auf Antrieb des Hl. Geistes eingeführt. Bisweilen wird ausdrücklich betont, dass die Apostel unter Leitung des Hl. Geistes die heiligen Zeichen festlegten. Simeon von Rewardešir (VII. Jahrh.) sagt, die Gottesdienstordnungen der Kirche seien «von den Aposteln in der Gnade des Geistes» aufgestellt (2). «Die Vorschriften über die Wahl und die Handauflegung der einzelnen von den neun Graden der irdischen Kirche hat der Hl. Geist durch die Apostel angeordnet» (3). Nach Timotheus II. weihten die Apostel auf Eingebung des Hl. Geistes hin das Oel für die Taufe (4). Ibn Butlan zufolge konnten die Apostel wegen des Hl. Geistes, den sie empfangen hatten, gesäuertes Brot für die Feier der hl. Eucharistie einführen, selbst wenn Christus ungesäuertes brauchte (5). Im einzelnen führen die nestorianischen Autoren ferner ausdrücklich auf die Apostel zurück: die Altar- und Kirchweihe, die Salbung bei der Taufe, das Salböl und andere Einzelheiten bei der Taufe, den Begräbnisritus und den Gebrauch des fermentum bei der hl. Eucharistie. Der Anonymus sagt, schon die Apostel hätten Kirchen geweiht (6). Nach Išoʿdad von Merv baute Petrus in Antiochien einen Altar (7). An der gleichen Stelle sagt er, dass die Apostel auch schon nach Osten hin beteten. Die Salbung bei der Taufe und das Horn des Oeles schreibt Emmanuel Bar Šaḥḥare (X. Jahrh.) apostolischer Ueberlieferung zu (8). Nach Ibn Buṭlan ordneten die Apostel

(1) *Commentaries* IV, S. 23-24.

(2) A. Rücker, *Die Canones des Simeon von Rèvârdešîr*, Leipzig 1908, S. 28; vgl. Ebedjesu, *Ordo iudiciorum*, S. 139.

(3) *Ordo iudiciorum*, S. 110.

(4) III, 11, f. 56 r-57 r.

(5) Graf, S. 65.

(6) Anonymus II, S. 107.

(7) *Commentaries* IV, S. 6.

(8) *Memra über die Taufe*, *Vat. Syr.* 182, f. 269.

die Salbung an, obwohl die Taufe Christi ohne Salbung geschah ([1]). Die *Fragen über die Taufe* bezeichnen das Oel bei der Taufe und das fermentum bei der hl. Eucharistie als apostolische Ueberlieferung ([2]). Die Apostel haben die Tradition aller Jahrhunderte festgesetzt. Dieser Tradition entspricht die Oelweihe, die Bezeichnung des Taufwassers mit dem Oel und die Bezeichnung der Täuflinge ([3]). Simeon von Rewardešir und ihm folgend Ebedjesu, führen die Einzelheiten beim Taufritus und dem Begräbnisritus auf Dionysius und auf die Apostel zurück ([4]).

3. *Von den Vorstehern der Kirche eingeführte Riten.*

Es braucht aber nicht alles in den symbolischen Handlungen der Kirche von den Aposteln angeordnet zu sein. Vieles ist nach den Nestorianern durch die Tradition auf uns gekommen, ohne dass wir deren apostolischen Ursprung nachweisen könnten. Aber auch in diesem Falle wurden die Symbole nicht willkürlich, sondern unter Leitung des Hl. Geistes festgelegt. So schreibt Simeon von Rewardešir : « Und wenn einer ist, dem dies neu zu sein scheint, der mag wissen, dass nicht allein Entscheidungen von Rechtsfällen, sondern auch viele andere Dinge im kirchlichen Dienst verrichtet werden, die nicht ausdrücklich in Geboten oder Schriften der Propheten und Apostel auf uns gekommen sind, sondern weil wir sie durch die Ueberlieferung empfangen haben, vollziehen wir sie gewissenhaft, da wir wissen, dass nicht einfältige Leute ihre Empfänger und Anordner waren, sondern jene, die sie durch Offenbarung des Geistes erhielten » ([5]). Die Vorsteher der Kirche können auch materiellen Handlungen höhere, geheimnisvolle Bedeutung verleihen. Der Anonymus sagt : « Da in allen Offizien der selige Išoʿyahb das Alte und das Neue Testament typisch darzustellen pflegte... » ([6]). Nach demselben Autor sind auch Aenderungen in den liturgischen Gebräuchen möglich. Sie können aber nur durch

([1]) Graf, *Die Eucharistielehre* etc., S. 63.
([2]) *Vat. Syr.* 150, f. 53 v.
([3]) ebenda, f. 52 r.
([4]) Rücker, *Die Canones* etc., S. 27-28 ; *Ordo iudiciorum*, S. 139.
([5]) Rücker, S. 27 ; vgl. Ebedjesu, *Ordo iudiciorum*, S. 138.
([6]) Anonymus II, S. 88-89.

vom Hl. Geist aufgestellten Vorsteher der Kirche eingeführt rden. Er tadelt diejenigen, die sich einer von Timotheus I. geordneten Neuerung widersetzen, dagegen die Vorschriften s Īšoʿyahb III. beobachten. Beide waren Patriarchen, vom Hl. ist eingesetzt, um die Kirche zu regieren (1). Ibn Buṭlan schreibt n Nachfolgern der Apostel sogar die Gewalt zu abzuändern, s die Apostel selbst eingeführt haben (2). Kurz darauf sagt er ilich das Gegenteil (3). In den *Fragen über den Dienst des Al-es* werden verschiedene Aenderungen in den Riten erwähnt. lche Dinge lässt man als ordnungsgemäss gelten (4). Van Unnik ist darauf hin, dass dergleichen Aenderungen bei den Nesto-nern kein Schisma hervorgerufen haben, wie in der russischen rche (5). Ebedjesu sagt ausdrücklich in seiner *Kanones-Samm-ıg*, die Apostel hätten, als sie auszogen, um die Frohbotschaft verkündigen, nicht mit dem Evangelium auch die Riten und Kanones gelehrt. Nach ihm sind also nicht alle kirchlichen ten und Gebräuche von den Aposteln selbst festgelegt (6). Auch motheus II. will nicht alle Einzelheiten der kirchlichen Gebräu-e auf apostolische Anordnung zurückführen. Nach ihm haben Apostel z. B. nichts darüber festgesetzt, ob das eucharistische ot gesäuert oder ungesäuert und ob der Wein gemischt oder gemischt sein müsse (7). Alle Riten der Kirche sind aber durch ıe lange Ueberlieferung geheiligt (8). Und alle sind, wie oben . 77) schon gesagt, vom Hl. Geist angeordnet. Die liturgi-hen Bücher sind des öfteren geändert worden, besonders durch oʿyahb III., den Reformator der Liturgie. Dies darf aber nicht ırch Privatpersonen geschehen. Badger zitiert hierfür Kanones r Synode des Timotheus II. (9).

(1) Anonymus I, S. 122-23; vgl. van Unnik, S. 129.
(2) Graf, *Die Eucharistielehre* etc., S. 63.
(3) ebenda, S. 65.
(4) van Unnik, S. 181, Fr. 105-107.
(5) ebenda, S. 193.
(6) *Coll. Can.*, tract. I, 1, Mai X, 1, S. 197 (Übers., S. 29).
(7) IV, 11, f. 96 r; vgl. Bar Hebraeus, *Buch der Leuchte, Vat. Syr.* 8, f. 198 v.
(8) IV, 16, f. 123 v.
(9) Badger II, S. 185-86.

4. *Zulässigkeit von Verschiedenheit in den Gebräuchen.*

Wenn nicht alle Einzelheiten der Riten von den Aposteln selbst festgelegt wurden, so folgt, dass die Gebräuche bei den verschiedenen christlichen Gemeinschaften nicht unbedingt dieselben sein müssen. Diese Folgerung ziehen denn auch die Nestorianer für gewöhnlich. Sie verketzern die andern nicht wegen abweichender Gebräuche. Simeon von Rewardešir schreibt z. B. : « Sind doch sogar in den Gottesdienstordnungen, die in der Kirche vorliegen und vollzogen werden und von denen wir nicht sagen können, dass sie nicht von den Aposteln in der Gnade des Geistes aufgestellt worden seien, hie und da in der Art und Weise grosse Verschiedenheiten vorhanden » (1). Elias von Damaskus bezeichnet in seinem Traktat *De concordia fidei* die Verschiedenheiten in der Art und Weise das Kreuzzeichen zu machen, die bei den einzelnen christlichen Gemeinschaften bestehen, als belanglos. Die Unterschiede in den Riten sind der Einheit im Glauben nicht entgegen (2). Bei Behandlung der Azymenfrage erklärt Ibn Buṭlan die Verschiedenheit der Gebräuche in den christlichen Kirchen für legitim (3). Elias von Nisibis zeigt freilich weniger Entgegenkommen (Vgl. oben S. 36-37). Manchmal lassen die Nestorianer sogar Verschiedenheiten in Einzelheiten der Riten innerhalb ihrer eigenen Kommunität zu und erklären solche Dinge für belanglos. In anderen Fällen, die uns ebenso unwichtig vorkommen, hat es heftige Kontroversen unter ihnen gegeben. (Hierüber vgl. oben S. 35 ff).

(1) Rücker, *Die Canones*, S. 28-29; vgl. Ebedjesu, *Ordo iudiciorum*, S. 159.

(2) BO III, 1, S. 515-16.

(3) Graf, *Die Eucharistielehre*, S. 59.

III. Kapitel.

Symbol und Wirklichkeit

. - Geheimnis und Wirklichkeit im Gegensatz zueinander.

Die Geheimnisse der Kirche sind, wie wir sahen, Symbole einer höheren Wirklichkeit, sie stellen in sinnlich wahrnehmbaren Zeichen die Welt des Glaubens dar. Sind sie blosse Zeichen, oder enthalten die Symbole irgendwie die Wirklichkeit, welche sie andeuten ? Die griechischen Väter betonen oft die Aehnlichkeit, aber auch den Unterschied zwischen Bild und Vorbild (1). J. B. Schoemann hat vor kurzem den Bildbegriff bei Athanasius und bei Gregor von Nyssa eingehend untersucht. Die Bedeutungen des Wortes « Bild » schwingen nach ihm bei diesen Vätern von fast Null bis zu Unendlich (2). Das Bild kann wirklichkeitsfremd und wesenlos sein, es kann aber auch die Wirklichkeit in ihm in Erscheinung treten. Bei Theodor von Mopsuestia stehen, wie oben (S. 22-23) ausgeführt, Symbol und Wirklichkeit im Gegensatz zueinander. Die Wirklichkeit kommt erst in der Zukunft, im anderen Leben, hier und jetzt haben wir nur den Typus, nicht die Wirklichkeit. Folgen die Nestorianer hier ihrem grossen Meister oder nicht ? Wenn auch ihre Redeweise nicht selten der des « Erklärers » ähnlich ist, so unterscheidet sich doch ihre Lehre von der seinen. Sie nehmen im allgemeinen an, dass die Geheimnisse wenigstens keimhaft die zukünftige Wirklichkeit schon

(1) Vgl. H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Münster i. W. 1938, S. 38.

(2) Vgl. J. B. Schoemann S. I., *Eikon in den Schriften des hl. Athanasius*, in *Scholastik* XVI (1941) 335 ff. Derselbe, *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie*, in *Scholastik* XVIII (1943) 31-53.

enthalten. Der Anonymus freilich hat eine allgemeine Theorie aufgestellt über den Gegensatz von Mysterium und Wirklichkeit. Er setzt das Verhältnis zwischen ihnen parallel zur nestorianisch aufgefassten Einigung zwischen dem Menschen Christus und dem Sohne Gottes. Wie die Einigung zwischen Mensch und Gott keine innerliche ist, so auch die zwischen Geheimnis und der im Geheimnis dargestellten Wirklichkeit nicht. Der nestorianische Irrtum wirkt sich hier in der Sakramentenlehre verhängnisvoll aus, er entwertet die hl. Zeichen, die uns die Erlösungsgnaden vermitteln ebenso, wie er das Fundament unseres Heiles, die wahre Menschwerdung des Sohnes Gottes, untergräbt. Der Anonymus stellt zunächst Geheimnis und Wirklichkeit formell in Gegensatz zueinander: « Mysterium ist der Name für eine Sache, die etwas, das nicht da ist, darstellt und nachahmt... Die Mysterien der Kirche stellen das Geheimnis einer vergangenen oder zukünftigen Sache dar. Was vergangen ist, stellen wir dar durch Erzählung; was zukünftig ist, durch den Glauben » (1). An anderer Stelle sagt er freilich: « Glaubt nicht, dass ein Unterschied sei zwischen dem Mysterium und der Erfüllung; Mysterium und Erfüllung sind vielmehr eins » (2). Im Zusammenhang handelt es sich aber nur um den wirklichen Empfang der eucharistischen Geheimnisse, im Gegensatz zu der ersten Segnung des Volkes, welche diesen Empfang vorbereitet. An anderer Stelle setzt er wieder klar Mysterium und Wirklichkeit im Gegensatz zueinander: « Wenn nämlich (Brot und Wein) im eigentlichen Sinne Leib und Blut sind, dann sind sie keine Mysterien. Wenn sie aber Mysterien sind, so sind sie nicht Leib und Blut, weil durch das Mysterium ein Sinngehalt ausgedrückt wird, der in ihm von Natur (ܛܒܥܐ) nicht ist. Was immer natürlich ist, ist nicht Mysterium, und was immer Mysterium ist, ist nicht natürlich ». Das Geheimnis steht aber doch in Beziehung zu der dargestellten Wirklichkeit. Der Anonymus fährt fort: « Wie wir nämlich den Diakon als Geheimnis des Engels nehmen, den Priester als Geheimnis Christi, die Apsis (als Geheimnis des Himmels, den Altar (als Geheimnis) des Thrones Christi, das Bema (als Geheimnis) Jerusalems usw., alles Dinge, die von Natur nicht die Dinge selbst sind, als die sie genommen werden, so leugnen wir aber doch, weil sie es von Natur nicht sind, nicht einfachhin, dass

(1) Anonymus II, S. 2-3 (Übers., S. 6).
(2) ebenda, S. 69 (64).

e es sind, sondern wir behaupten, dass sie es durch Einigung (حسب الاتحاد) sind, und auch leugnen wir nicht, dass sie es in Wahrheit nd, weil sie es durch Einigung sind, da sie durch den Glauben genommen werden. So sind auch Brot und Wein der Leib und as Blut Christi, durch Einigung und durch Geheimnis. In ihrer Natur sind sie Brot und Wein. Wenn wir aber wegen der Einigung ie Naturen vergessen, warum werden dann Arius und Cyrillus nd Apollinaris und Severus getadelt, da sie die Einigung sahen nd von der Wahrheit weggeführt worden sind und Christus eine Natur genannt haben, aus Gott und Mensch zusammengesetzt, nd sie haben die Zusammensetzung in den einfachen hineingetragen und den Schöpfer dem Geschöpf unterworfen. Wir müssen vielmehr die Naturen bewahren und die Geheimnisse erklären eigentlich : machen) durch Einigung. Wenn wir die Geheimnisse nicht vollziehen, was vollziehen wir dann überhaupt? Wenn wir aber Geheimnisse vollziehen so vollziehen wir ein Geheimnis dessen, was nicht ist, und siehe, der Name Geheimnis selbst wird ihnen bewahrt, damit wir nicht in diesen Irrtum fallen. Daher sind also Brot und Wein nicht von Natur Leib und Blut, sondern ein Geheimnis des Leibes und Blutes. Sie sind aber auch Geheimnis der Freude des Himmelreiches. Wie wir also gestorben sind durch die Taufe und auferstanden, insofern wir im Geheimnis gestorben sind, und wie wir sagen, dass wir unsterblich geworden sind, nicht als ob wir nicht sterben würden, sondern weil wir das Geheimnis der Unsterblichkeit ausdrücken, so sind auch die Geheimnisse, die wir begehen, diesen unseren Dingen ähnlich. Und wie wir nicht zweifeln, dass wir, obwohl sterblich, unsterblich sind, dadurch, dass wir im Glauben an Christus getauft sind und wie er auferstanden ist wie ein Geisel so auch wir auferstehen werden, nicht als ob wir heute unsterblich seien, so zweifeln wir auch nicht, dass die Geheimnisse der Leib und das Blut Christi seien durch Einigung und durch Geheimnis. Aber sie sind endlich nicht so von Natur » (1). Wie äusserlich die Beziehung zwischen Geheimnis und Wirklichkeit nach dem Anonymus ist, erhellt gerade aus den letzten Beispiele. Wir sind tatsächlich nicht unsterblich. Unsere Unsterblichkeit in diesem Leben ist rein symbolisch, die Wirklichkeit kommt erst nachher.

(1) ebenda, S. 67-68 (62-63).

Johannan Bar Zo'bi setzt an zwei Stellen Typus und Wirklichkeit formell in Gegensat zueinander: Die glühende Kohle, mit welcher der Engel die Lippen des Propheten reinigte, war ein Typus des Leibes Christi. In der Eucharistie dagegen haben wir die Wirklichkeit (1). « Bis zum Herabsteigen des Hl. Geistes sind sie (Brot und Wein) ein Typus. Nach dem Herabsteigen wurden sie in Wahrheit der Leib unseres Herrn » (2). Ein andermal sagt er jedoch: « Seht im Typus die Wahrheit und Wirklichkeit, die wir vollziehen » (3). Dass das Symbol die Wirklichkeit nicht einfachhin enthält, geht auch aus der Auffassung der Nestorianer von der realen Gegenwart des Leibes Christi in der hl. Eucharistie hervor. Hierüber weiter unten (S. 207 ff).

II. - Die Geheimnisse Symbole zukünftiger Wirklichkeit.

Der Gedanke, dass die Geheimnisse Symbole erst zukünftiger Wirklichkeit sind, findet sich bei den Nestorianern sehr häufig. Allerdings treffen wir daneben auch Stellen, welche zeigen, dass die Geheimnisse doch auch hier und jetzt schon eine Wirklichkeit enthalten und mitteilen. Die Nestorianer folgen also nicht alle und in allem Theodor von Mopsuestia. Formell und ausdrücklich werden Symbol und Wirklichkeit von ihnen nur selten in Gegensatz zueinander gesetzt. Iso'dad von Merv, der in seinen Schriftkommentaren sehr stark von dem « Erklärer » abhängt, spricht z. B. von der zweiten Schöpfung, « die stattfindet einerseits in einem Bilde durch die Taufe und anderseits in Wirklichkeit durch die Auferstehung » (4). Er stellt einander gegenüber die Geburt in der Taufe « durch das Mittel von Typen » und die Geburt durch die Auferstehung « durch das Mittel von Tatsachen » (5). Er spricht von den « Mysterien der zukünftigen Dinge, die in Wirklichkeit in der zukünftigen Welt erfüllt sein werden » (6). Timotheus II. schreibt: « Er (Christus)... hat uns durch sie (die Taufe) aufer-

(1) *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse*, *Borg. Syr.* 90, f. 51b.
(2) ebenda, f. 46a.
(3) f. 68b.
(4) *Commentaries* V, 2, S. 82.
(5) a. a. O. I, S. 216.
(6) ebenda, S. 275

reckt, hier auf typische Weise, damit er uns am jüngsten Tage in Wirklichkeit auferwecke » (1). Johannan Bar Zo'bi stellt in einer *Memra über die Taufe und über das Geheimnis des fermenzum* die wirkliche Auferstehung der Auferstehung, die im Geheimnis in der Taufe vollzogen wird, entgegen (2).

Sehr häufig nennen die Nestorianer die Geheimnisse Symbole der zukünftigen Güter, ohne Geheimnis und Wirklichkeit formell in Gegensatz zu bringen. Es wird fast nur von Taufe und Eucharistie ausgesagt, dass sie Symbole der zukünftigen Güter seien. Diese beiden Geheimnisse stehen überhaupt, wie schon gesagt, vor allen andern im Vordergrund. Nach Narsai ist die Geburt in der Taufe « ein Symbol der Geburt, die am Ende sein wird » (3). Išo'yahb I. sagt, dass die Täuflinge geheimnisvoll bezeichnet werden für das unsterbliche und glückliche Leben der Zukunft (4). Theodor Bar Koni nennt die Taufe ein Bild der Unsterblichkeit (5). Für die Lehre des Anonymus zur Sache wurde oben (S. 87) schon ein Text gebracht. Der Gedanke findet sich öfters bei ihm : « Sobald wir Erben des Himmels zu werden wünschen, lasst uns in den gegenwärtigen Dingen teilnehmen an den Dingen, die uns die Auferstehung und die Freuden vorherbedeuten, und lasst uns erkennen unseres Herrn Anordnung und die Süsse seiner Geheimnisse ! » (6). « Und als ob das Geheimnis im Himmel wäre, lasst uns unseren Geist nach oben richten. Wir wollen alle Riten, die wir hier sehen, als himmlische ansehen. Die Welt, welche erwartet wird, und alle Dinge dieser Art werden durch den Glauben dargestellt » (7). Išo'dad von Merv nennt die Taufe « ein Bild der zukünftigen Dinge » (8), einen « Typus des neuen Lebens nach dem Tode » (9), ein Symbol und einen Typus der Auferstehung (10). Emmanuel Bar Šaḥḥare schreibt : Der Täufling « stirbt im Typus mit unserem Herrn und im Geheimnis steht er mit ihm auf und emp-

(1) IV, 15, f. 111 v.
(2) *Vat. Ar.* 657, f. 20 v.
(3) *Hom. XXII*, Connolly, S. 45.
(4) Chabot, *Synodicon*, S. 446.
(5) *Liber Scholiorum* II, S. 78.
(6) Anonymus I, S. 93.
(7) Anonymus II, S. 65.
(8) *Commentaries* V, 2, S. 8, vgl. S. 109.
(9) a. a. O. I, S. 51.
(10) a. a. O. V, 2, S. 44.

fängt wieder die Annahme an Kindes Statt, das Geheimnis der zukünftigen Auferstehung. Zwei Typen werden in dem, der in Christus getauft wird, dargestellt : dieser, den unser Herr auf Erden vollzogen hat, und dieser, der zukünftig ist am Tage der Auferstehung » (1). Ebedjesu sagt, dass die Täuflinge in der Taufe « wie im Geheimnis süss den Wandel der Unsterblichkeit und Seligkeit, die erwartet wird, geniessen » (2). In einer anonymen Schrift über das nicänische Glaubensbekenntnis wird die Taufe 'ein Geheimnis der Auferstehung genannt (3). Nach Timotheus II. ist die Taufe ein Typus der Wiedergeburt in der anderen Welt (4). Der Täufling wird in der Taufe « im Geheimnis... auferweckt und geschmückt und dem unsterblichen Leben gleichgestaltet » (5). Durch die Taufe « sind wir schon jetzt über alle irdischen Dinge erhöht, im Geheimnis sind wir von jetzt an ins Himmelreich erhoben » (6). « Die himmlische Kraft stieg jetzt auf uns von oben in die Taufe herab und machte uns im Geheimnis zu Unsterblichen. So wird sie auch am Ende auf uns von oben herabschweben und uns von den Toten auferwecken als Unsterbliche und Leidensunfähige » (7). Diese beiden Texte deuten eine wenn auch erst keimhafte, so doch schon gegenwärtige Wirklichkeit an. Auch in der Taufliturgie wird die Taufe « Typus der zukünftigen Welt » und « Typus des Todes und der Auferstehung » genannt (8).

Wie die Taufe wird auch die hl. Eucharistie von den Nestorianern sehr häufig als Typus der zukünftigen Güter bezeichnet. In diesem Sinne schreibt bereits Babai der Grosse : « Kurz, dieser Leib schenkt uns mystisch, so oft wir ihn mit nicht zweifelndem Glauben und glühender Liebe wie seinen Architypus anschauen und umarmen und uns ihm verbinden durch lebenspendende Vereinigung in einem Geist, alles, was sein Architypus uns voll schenken wird, wenn er vom Himmel in Erscheinung treten wird : Leben, Freude und volle Vergebung unserer Sünden » (9). Abraham

(1) *Memra über die Taufe*, *Vat. Syr.* 182, f. 272 v, vgl. 269 r-v.
(2) *Coll. Cm.*, tract. VI, 1, Mai X, 1, S. 106.
(3) *Vat. Syr.* 179, f. 68 r.
(4) III, 18, f. 78 r.
(5) III, 18, f. 77 r.
(6) III, 16, f. 69 r
(7) III, 16, f. 71 r-v.
(8) Dieterich, S. 8. 15
(9) *Liber de unione*, interpr. est A. Vaschalde, Rom 1915, S. 230.

Bar Lipheh sagt : « Unsere Teilnahme an den lebenspendenden Mysterien ist ein Geheimnis jener Vereinigung, die uns zuteil werden wird mit ihm im Himmelreich » (1). Nach dem Anonymus drückt der Empfang der hl. Kommunion « den Typus der Auferstehung » aus (2). Timotheus II. schreibt : « Wer mit den heiligen Geheimnissen des Leibes und Blutes sich nährt, besitzt in sich selbst seliges Leben, jetzt zwar im Typus, am Ende aber in vollendeter Wirklichkeit, wenn er von den Toten aufersteht » (3). Die Eucharistie ist « ein Geheimnis der Speise, die in Ewigkeit unsere Menschennatur ohne Leiden und ohne Veränderung bewahrt » (4). Sie ist « Teilnahme im Typus am wahren Leben » (5). Die geistige Speise der Eucharistie ist der Speise des zukünftigen Lebens gleichgestaltet : « Wenn wir nämlich die wahre Geburt in der Auferstehung empfangen, dann nehmen wir eine letzte Nahrung... und wir werden offenkundig mit der Gnade des Geistes genährt, von welcher wir erwarten, dass wir wahrhaft existieren und unsterblich in unseren Leibern und unveränderlich in unseren Seelen seien. Und wegen des Typus der Wiedergeburt durch den Geist sind wir von jetzt an würdig, dass wir auf passende Weise geistige Nahrung empfangen, damit wir auch hier im Typus durch die Gnade des Geistes genährt werden. Wie nämlich die Taufe ein Typus jener Wiedergeburt ist, so ist diese geistige Nahrung ein Typus jener Nahrung des Geistes, die nach der Auferstehung uns im Leben bewahrt » (6).

III. - Die Geheimnisse als Pfand der zukünftigen Güter.

Die Geheimnisse sind jedoch nicht ein blosses Abbild der zukünftigen Güter. Dadurch, dass wir hier im Geheimnis unsere künftige Herrlichkeit vorbedeuten, werden wir wirksam auf sie hingeordnet und erhalten ein Unterpfand der kommenden Auferstehung und des unsterblichen seligen Lebens. Babai der Grosse nennt häufig die

(1) Anonymus II, S. 166.
(2) Anonymus II, S. 74.
(3) IV, 5, f. 88 r-v.
(4) IV, 4, f. 86 v.
(5) IV, 6, f. 91 v.
(6) IV, 7, f. 92 v-93 r.

Taufe « Unterpfand der Unsterblichkeit » ([1]). Dies empfangen wir mystisch durch die Taufe ([2]). Die Taufe ist eine « neue Geburt nach Art des Pfandes und wie durch Mysterium » ([3]). Durch die Taufe « empfangen wir mystisch das Pfand der Adoption des Lebens zur Erlösung unserer Leiber, durch die Gnade des Hl. Geistes und wie in Erstlingsfrüchten die Unsterblichkeit und die Unveränderlichkeit » ([4]). Timotheus I. schreibt in einem seiner Briefe : « Und da wir in ihr (der Taufe) als Söhne Gottes durch Gnade aufgeschrieben werden, jetzt zwar wie zum Pfande durch den Hl. Geist, dann aber in erhabener und allgemeiner Vollendung... » ([5]). Nach dem Anonymus werden wir durch die Taufe « würdig der Erbschaft der himmlischen Güter » ([6]). Išoʿdad von Merv sagt mit Berufung auf den « Erklärer », dass wir in der Taufe « die Gnade des Hl. Geistes empfangen haben als ein Pfand und im geheimen » ([7]). In den *Fragen über die Taufe* wird eine Bezeichnung bei der Taufe gedeutet als Symbol des « Heraussteigens aus der Verwesung zum Erbe und zur Unverweslichkeit » ([8]). Timotheus II. sagt : Der Getaufte « empfängt hier in Form eines Pfandes das Geheimnis der Unsterblichkeit » ([9]). Den Gebeten der Taufliturgie zufolge wird uns in der Taufe durch den Hl. Geist das Angeld der Unvergänglichkeit verliehen » ([10]). Ebenso heisst es dort, dass wir durch die sichtbaren Sakramente « die Güter empfangen, die zukünftig sind und nicht vergehen » ([11]). In den Gebeten bei der Mönchseinkleidung wird das Taufwasser genannt : « Pfand der Adoption der Söhne und des unvergänglichen Lebens » ([12]).

Ebenso gibt uns die hl. Eucharistie ein Unterpfan der Auferstehung und des unsterblichen Lebens. Išoʿdad von Merv erklärt

([1]) *Liber de unione*, S. 19, vgl. S. 92 u. 1 5.
([2]) a. a. O., S. 148.
([3]) a. a. O., S. 110.
([4]) a. a. O., S. 114.
([5]) *Epistulae*, S. 2-3.
([6]) Anonymus II, S. 45.
([7]) *Commentaries* I, S. 39.
([8]) *Vat. Syr.* 150, f. 51 r.
([9]) III, 13, f. 65 r.
([10]) Dietrich, S. 40.
([11]) a. a. O., S. 15.
([12]) Vosté, *Pontificale* IV, S. 307.

den Einsetzungsbericht bei Matthäus : « Wenn die leblosen und nicht mit Sinnen begabten Wesen durch die Kraft, die ihnen durch den Schöpfer ihrer Natur gegeben wurde, imstande sind, Leben zu erhalten in denen, die sie essen, um wieviel mehr gibt dieses, das zum lebenspendenden Geist gehört, ewiges Leben mit Unsterblichkeit » (1). Im Kommentar zur Verheissungsrede bei Johannes sagt er : « Denen, die sich den Geheimnissen in den Symbolen seines Leidens nähern, gibt er ewiges Leben » (2). Nach dem Anonymus spricht der Priester bei der eucharistischen Liturgie : « Seht, zu Christus, einem Sohn eures Geschlechtes, habt ihr eure Zuflucht genommen, der euch für würdig erachtet hat aller Ehren seiner Wonne, die nach Art des Pfandes sein Leib und sein Blut ist. Er selbst möge allen vernünftigen Geschöpfen geben, dass wir ihn verherrlichen mit allen unseren Sinnen, wenn dieses Unterpfand der Geheimnisse, das wir empfangen haben, im Himmel vollendet sein wird, wenn die Auferstehung vollzogen sein wird » (3). Den Leib und das Blut Christi nennt er « das Unterpfand des Reiches » (4). Elias von Nisibis schreibt : « Was das Abendmahl betrifft, so wollte unser Herr Christus durch dessen gnädige Einsetzung eine Erinnerung an seinen Tod und an seine Auferstehung stiften und uns eine Bürgschaft für die Auferstehung unserer Leiber geben. Er begnügte sich nicht mit der Einsetzung der Taufe, welche ebenfalls ein Zeichen seines Todes und seiner Auferstehung ist, sondern gab uns dazu etwas anderes, das wir mit der Hand greifen könnten, und bezeichnete es als seinen Leib und als sein Blut. Er machte es aus Brot, Wasser und Wein..., damit, wenn wir es mit unseren Händen fassen — nämlich den Leib Christi, der für uns gestorben und auferstanden ist —, eine feste Ueberzeugung in unseren Herzen entstehe, dass wir dadurch Sicherheit erhalten vor der Vernichtung nach dem Tode und für uns ein Pfand der Auferstehung unserer Leiber nach ihrem Tode und der Vergebung unserer Sünden durch ihn und unserer Seligkeit im Himmelreich. Denn für den Menschen ist nichts gewisser als das, was er berühren und mit seinen Händen fassen kann » (5) Johannan Bar

(1) *Commentaries* I, S. 104.
(2) a. a. O., S. 237.
(3) Anonymus II, S. 82.
(4) a. a. O., S. 83.
(5) *Beweis der Wahrheit des Glaubens*, S. 93.

Zo'bi schreibt zur Sache: « An ihm (dem Reichtum im Himmel) erfreuen sie sich in Form eines Pfandes durch das Nehmen der Geheimnisse » (1). Nach Ebedjesu gereicht die hl. Eucharistie « zur grossen Hoffnung der Auferstehung von den Toten » (2). In den liturgischen Gebeten wird die hl. Eucharistie oft als Pfand bezeichnet, das uns die Hoffnung der Auferstehung zu neuem und wahrem Leben im Himmel gibt (3).

In den Geheimnissen wird uns also vor allem ein Symbol der zukünftigen Güter vor Augen geführt, und wir erhalten so ein Unterpfand dieses unseres unsterblichen, seligen Lebens in der Zukunft. Erschöpft sich hierin die Bedeutung der Geheimnisse oder teilen sie uns auch schon hier und jetzt, wenigstens keimhaft, die Wirklichkeit mit, welche sie symbolisch darstellen? Manchmal will es scheinen, dass auch Heilsgüter, die an sich bereits in diesem Leben uns geschenkt sind, ganz auf die Zukunft hin gedeutet werden, sodass nichts übrig bleibt als ein blosses Anrecht auf die zukünftigen Güter. Man gewinnt diesen Eindruck mit Bestimmtheit eigentlich nur bei Iso'dad von Merv, der hier wiederum am engsten dem grossen « Erklärer » Theodor von Mopsuestia folgt. Bei Erklärung der Stelle aus dem Römerbriefe: « Da wir die Erstlingsgabe des Geistes bereits besitzen..., da wir auf die Kindschaft Gottes harren », (Röm. 8, 23) sagt er: « Er zeigt hier offen, dass er die Unsterblichkeit Adoption nennt » (4). An anderer Stelle finden wir das gleiche: « Wenn ihr den Geist der Adoption, welche die Unsterblichkeit ist, empfangen habt » (5). Wenn er die Adoption der Söhne einen Typus der zukünftigen Welt nennt, so ist das also wohl im Sinne eines blossen Symboles zu verstehen (6). Auch die Gnade des Geistes deutet er einmal ganz als etwas Zukünftiges: « Es kommt auf sie die Gnade des Geistes, die in ihnen die Befestigung der Auferstehung wirkt » (7). In etwa im Sinne Iso'dads scheint Babai der Grosse zu sprechen. Er redet von der geheimnisvollen Geburt in der Taufe, die in der

(1) *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse, Borg. Syr.* 90, f. 38 b.

(2) *Ordo iud.*, S. 99, vgl. S. 100.

(3) E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. II, Paris 1716, S. 592, 596; Badger II, S. 167 ff.; Dieterich, S. 19.

(4) *Commentaries* V, 2, S. 11.

(5) a. a. O., S. 62.

(6) a. a. O. I, S. 26; vgl. V, 2, S. 71.

(7) a. a. O. I, S. 176. Vergleiche aber die Stellen weiter unten (S. 100)

deren Welt vollendet wird. Wir sind Kinder Gottes, weil wir nder der Auferstehung sind ([1]). Er stellt neben die mystische burt in der Taufe die Geburt in der Auferstehung ([2]). Er spricht n den « Erstlingsfrüchten des Geistes zum Geheimnis der Auferhung » ([3]). Wir empfangen wie Christus die Sohnschaft durch Unsterblichkeit ([4]). Išoʿyahb I. setzt die Salbung durch den ist in enge Beziehung zur Unsterblichkeit. Er spricht von der Salbung durch den Hl. Geist, welche die der hl. Taufe Gewürgten im geheimen empfangen und durch welche sie auf göttlie Weise zur Unsterblichkeit wiedergeboren werden » ([5]). Emmanel Bar Šaḥḥare nennt die Adoption der Söhne Geheimnis der künftigen Auferstehung ([6]). Ob das im Sinne eines blossen Symls oder einer wenn auch noch unvollendeten Wirklichkeit zu ssen ist, lässt sich kaum entscheiden.

/. - Die Geheimnisse enthalten gegenwärtige Wirklichkeit.

Im allgemeinen lehren jedoch die nestorianischen Autoren, ass den Symbolen der kirchlichen Geheimnisse auch bereits hier nd jetzt eine Wirklichkeit entspricht, die freilich ihre letzte Vollidung erst in den zukünftigen Gütern des unsterblichen Lebens n Himmel erhält. Sie bilden also hier nicht die bei Theodor von lopsuestia vorhandenen Ansätze zu einer Verflüchtigung der Wirkamkeit der Geheimnisse weiter aus, sondern folgen der allgeneinen Tradition der Kirche. Eine Stelle bei Theodor Bar Koni eigt, dass auch bei den Nestorianern der Bildbegriff nicht in rein usserlichem Sinne verstanden wird. Er sagt von der hl. Euchaistie : « Hier aber ist es nicht möglich, dass wir das Geheimnis erbrennen (wie dies mit den alttestamentlichen Opfern geschah), eil es ein Bild des Leibes Christi ist, der im Himmel lebt. Wir

([1]) Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, S. 257.

([2]) a. a. O., S. 387.

([3]) *Liber de unione*, S. 116. 371 a); V. Grumel, *Un théologien nestoien, Babai le Grand*, in EO 1923, S. 271.

([4]) V. Grumel, *Un théologien nestorien, Babai le Grand*, in E O 923, S. 271.

([5]) Chabot, *Synodicon*, S. 445

([6]) *Memra über die Taufe, Vat. Syr.* 182, f. 271 v.

würden sonst Christus verbrennen » (1). Die Teilhabe des Bildes oder Symboles an seinem Vorbild wird aber bei den Nestorianern mehr in aristotelischem Sinne gefasst als in platonischem ; das heisst, es handelt sich um « Teilhabe bloss an der Wirkung der wirkenden Ursache » und nicht um « gegenständliche Teilhabe an der Form oder Wesensgestalt des Urbildes » (2). Die Geheimnisse vermitteln uns die Wirkung der Erlösungstat Christi, sie enthalten aber nicht die Erlösungstat selbst. Ganz klar und ausdrücklich lehrt Timotheus II., der die nestorianische Tradition noch einmal zusammenfasst, dass die Geheimnisse uns auch hier schon eine Wirklichkeit vermitteln : « Bis zum Tode unseres Herrn war der Mensch allein Leib und Seele. Durch die Taufe aber, die im Geheimnis des Todes unseres Herrn vollzogen wird, sind durch die Wiedergeburt die Teile der Definition des christlichen Menschen : Leib, Seele und Geist, und diese drei nicht bloss dem Namen und der Meinung nach, sondern in der wahren Natur der Tatsachen, und diese drei gehören uns wie Teile ». Kurz nachher sagt er, wir hätten in der hl. Taufe den Hl. Geist auf geheimnisvolle Weise empfangen. Wirklichkeit und Geheimnis sind also hier kein Gegensatz. Der Geist, der durch die Taufe wirklich in uns ist, tritt durch das Halten der Gebote in uns immer mehr in Erscheinung. Dieses Wachsen des Geistes wird verglichen mit dem Wachsen des Kindes im Mutterschoss : « Zwar erscheint heute, bei unserer geheimnisvollen Geburt, die göttliche Wirksamkeit in uns nicht offenkundig, sondern die Bilder und Körper der Unverweslichkeit, die wir empfangen haben, sind in uns verborgen nach Art der kindlichen Glieder ohne Tätigkeit. Es wird aber eine Zeit kommen, in der wir wahrhaft vollendet werden, wenn der Zusammenhalt der Welt vollendet wird. Wie wir keinen Grund haben, daran zu zweifeln, dass aus dem männlichen Samen der Mensch werde, so dürfen wir auch nicht zweifeln, dass aus dem geweihten Oel der Sterbliche unsterblich werde durch die Kraft des Geistes » (3). Vor allem der Vergleich mit dem Kinde zeigt, dass nach Timotheus doch in den Geheimnissen die in ihnen angedeutete Wirklichkeit, freilich in einem unvollkommenen Zustand, schon jetzt

(1) *Liber Scholiorum* II, S. 250.

(2) Vgl. G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, S. 43-44.

(3) III, 11, f. 59 r-v.

tsächlich mitgeteilt wird. Dem entspricht es auch, wenn die itoren als Wirkung der Geheimnisse bezeichnen: Vergebung r Sünde, Neuschöpfung und Wiedergeburt. Sie spenden die Gnade s Hl. Geistes, geben Gemeinschaft mit Christus, verleihen ein eibendes Siegel und schenken helfende Gnade für den Kampf gen das Böse. Man kann nicht alles dieses bloss auf die Zukunft n deuten. Die Vergebung der Sünden wird sehr häufig als Wirkung r Geheimnisse bezeichnet. Nach Narsai ist das eucharistische rot fähig, die Schlechtigkeit zu vergeben (1). Babai der Grosse nnt « Entsühnung und Vergebung der Sünden » als Wirkung r hl. Eucharistie (2). Er betont, dass wir in der Taufe nicht bloss e Vergebung der Sünden erhalten, sondern vor allem auch das nterpfand der Unsterblichkeit. Die Vergebung der Sünde als Virkung der Taufe ist also ganz selbstverständlich (3). Theodor ar Koni sagt, durch das Wasser der Taufe werde die Schuldrschreibung abgewaschen (4). Nach dem Anonymus ist die hl. ucharistie zur Vergebung der Sünden eingesetzt (5). Johannan . zufolge ist die Eucharistie Leib und Blut Christi, wodurch die Sünde getilgt und die Schulden nachgelassen werden » (6) Nach Ibn Buṭlan enthält die hl. Eucharistie ewiges Leben zur Vergebung der Sünden (7). Elias von Nisibis bezeichnet in den ben (S. 93) bereits zitierten Text die Vergebung der Sünden ls Wirkung der hl. Eucharistie. Auch Ebedjesu sagt des öfteren, ie hl. Eucharistie sei zur Vergebung und zur Entsühnung gegeben (8). Timotheus II. betont nicht selten, dass die hl. Eucharistie ur Entsühnung und zur Reinigung eingesetzt sei (9). Van Unnik behauptet zu Unrecht, der Gedanke der Sündenvergebung durch ie hl. Eucharistie verschwinde bei den späteren Nestorianern eilweise (10). Auch die Taufe reinigt nach Timotheus II. tatsächlich von der Sünde. Das Taufwasser ist nicht bloss ein leeres Symbol

(1) *Hom. XXI*, Connolly, S. 60, vgl. S. 59.
(2) *Liber de unione*, S. 126.
(3) a. a. O., S. 115.
(4) *Liber Scholiorum* II, S. 77.
(5) Anonymus II, S. 69, vgl. S. 71, I, S. 119.
(6) *Kirchliche Fragen*, BO III, 1, S. 254.
(7) Graf, *Eucharistielehre*, S. 186.
(8) *Ordo iud.*, S. 93. 99. 100.
(9) IV, 15, f. 112 v-113 v.
(10) van Unnik, S. 191-92.

der Reinigung ([1]). Die Reinigung von der Sünde nennt Timotheus sehr häufig als Wirkung der Taufe ([2]). Johannan Bar Zoʿbi bezeichnet in der *Memra über die Taufe und das Geheimnis des fermentum* die Entsühnung der Schulden als Wirkung der Taufe ([3]). Auch die Liturgie nennt häufig die Vergebung der Sünde als Wirkung sowohl der Taufe wie der hl. Eucharistie ([4]).

Neuschöpfung, Erneuerung des alten Menschen, Wiedergeburt zur Kindschaft Gottes, werden von den Autoren gewöhnlich als Wirkung der Taufe genannt. Narsai spricht von der « Geburt aus der Taufe » ([5]). Nach Išoʿyahb I. werden die Täuflinge « gezeugt zu Kindern Gottes » ([6]). Babai der Grosse nennt die Taufe eine « geistige Geburt » ([7]), ferner neue Schöpfung und neue Geburt ([8]). Wir werden in der Taufe wiedergeboren ([9]). Die Kinder werden nicht zur Vergebung der Sünde getauft, sondern zur Annahme an Kindes Statt ([10]). Išoʿyahb III. spricht von einem Verstorbenen als einem, « der mit dem Kleid der Adoption der Söhne durch die Taufe mystisch angetan wurde » ([11]). Theodor Bar Koni erklärt den Symbolismus des Wassers : Es ist ein « Zeichen der neuen Schöpfung », ein « Mutterschoss, der die Täuflinge vollendet » ([12]). Der Anonymus schreibt : « Gepriesen sei auch die Kraft des Geistes, der den geistigen Mutterschoss der Taufe geheiligt und uns gezeugt und zu einer neuen und heiligen Masse gemacht hat » ([13]). Auch Išoʿdad von Merv spricht von Wiedergeburt und von Adoption ([14]). Aber wir sagten schon, dass bei ihm die Wie-

([1]) III, 3, f. 47 r v.

([2]) z. B. II, 7, f. 42 r. III, 3, f. 47 v ; IV, 15, f. 111 v ; III, 17, f. 76 v.

([3]) *Vat. Arab.* 657, f. 20 r.

([4]) Für die Taufe z. B. Vosté, *Pontificale* II, S. 163 : Dietrich, S. 7. 14. Badger II, S. 165. Für die Eucharistie : Renaudot II, S. 592 ; Denzinger I, S. 120 ; Badger II, S. 167 ff.

([5]) *Hom.* XXI, Connolly, S. 55.

([6]) Chabot, *Synodicon*, S. 146.

([7]) *Liber de unione*, S. 19. 112.

([8]) Frankenberg, *Evagrius Pont.*, S. 319. 149. 193.

([9]) a. a. O., S. 27.

([10]) *Liber de unione*, S. 116. Auch an anderen Stellen ist von der Annahme an Kindes Statt die Rede, so : S. 109. 112.

([11]) *Liber Epistularum*, S. 143.

([12]) *Liber Scholiorum* II, S. 78.

([13]) Anonymus II, S. 44-45.

([14]) *Commentaries* I, 225. 27. 184.

rgeburt der Taufe ganz auf die Zukunft hin gedeutet wird. Jo-
nnan Bar Zo'bi schreibt : « Die Getauften des Geistes hat er (der
ater) in vollkommener Liebe aus dem Wasser gezeugt. Die An-
ahme an Kindes Statt schenkt er ihnen durch die Wiedergeburt,
nd die Getauften wurden erbberechtigte Söhne des verborgenen
aters » (1). Ebedjesu sagt, dass wir durch die Taufe « durch die
Wirksamkeit des Hl. Geistes als Söhne Gottes gezeugt werden » (2).
ie Taufe unseres Herrn im Geiste gereicht « zum Geschenk der
doption » (3). Auch nennt er die Taufe Wiedergeburt (4). Timo-
heus II. erklärt wie Babai die Notwendigkeit der Kindertaufe
amit, dass die Kinder die Annahme an Kindes Statt erhalten
üssen (5). Die Liturgie spricht häufig von Wiedergeburt, Erneue-
ung und Adoptivkindschaft als Wirkung der Taufe (6).

Eine weitere Wirkung der Geheimnisse, die sich nicht rein
ünftig erklären lässt, ist der Hl. Geist oder seine Gnade. Narsai
agt von den Täuflingen : « Sie sogen den Geist ein nach der Ge-
urt aus der Taufe » (7). Auch durch die Priesterweihe wird
er Hl. Geist verliehen : « Das Volk antwortet dem Priester und
agt : ' Mit dir, o Priester und mit deinem priesterlichen Geiste !'
ie nennen Geist nicht die Seele, die im Priester ist, sondern den
Geist, den der Priester durch die Auflegung der Hände empfangen
at. Durch die Handauflegung empfängt der Priester die Gewalt
es Geistes, auf dass er dadurch fähig werde, die göttlichen My-
terien zu vollziehen » (8). Eine Synode des Jahres 554 spricht
on der Gabe des Hl. Geistes, welche durch die Taufe verliehen
wird (9). Nach Babai dem Grossen empfängt der Täufling die Erst-
inge des Geistes » (10). Auch spricht er von der « Gnade der Sal-
bung des Hl. Geistes in der Taufe » (11). « In der Taufe empfan-

(1) *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse, Borg. Syr.* 90, f. 38a.
(2) *Coll. Can.*, tract. VI, 1, Mai X, 1, S. 106.
(3) *Liber Marg.* IV, 3. Mai X, 2, S. 331 (Übers., S. 357).
(4) *Ordo iud.*, S. 105.
(5) III, 16, f. 73r.
(6) Vosté, *Pontif.* II, S. 163 ; Dieterich, S. 7. 19; Badger II, S. 165. Vgl. auch Engberding, *Die Kirche als Braut*, in OCP III (1937) 10. 30
(7) *Hom. XXI*, Connolly, S. 55.
(8) *Hom. XVII*, S. 8
(9) Chabot, *Synodicon*, S. 353.
(10) Frankenberg, *Euagrius*, S. 253.
(11) a. a. O., S. 219.

gen wir auf geheimnisvolle Weise die Gnade des Hl. Geistes » (1). Išoʿyahb III. sagt, dass die Täuflinge « die Gnade des Geistes erhalten » (2) und dass die Taufe die Kraft des Geistes gibt (3). Išoʿdad von Merv unterscheidet die christliche Taufe von der Taufe, welche die Jünger vor dem Leiden Christi spendeten. Diese letzte gab den Geist noch nicht. Der Diakon Philippus konnte nur taufen wie die Jünger vor dem Leiden. Deshalb mussten die von ihm Getauften noch den Hl. Geist empfangen (4). Bei der Taufe Christi offenbarte sich der Hl. Geist « als ein Zeichen, dass er (Christus) die Gläubigen mit dem Geiste tauft, ferner um zu zeigen, dass auch dir in deiner Taufe der Geist mitgeteilt wurde » (5). « In deiner Taufe nimmst du an der Adoption teil, und der Geist kommt jetzt herab, um dir kundzutun, dass du in deiner Taufe den Geist der Adoption empfangen hast » (6). Iohannan Bar Zoʿbi zufolge empfängt, wer mit dem von den Aposteln überlieferten Oel nicht getauft wird, den Hl. Geist nicht (7). Auch sonst bezeichnet er den Hl. Geist und seine Gnade als Wirkung der Taufe (8). Dass nach Timotheus II. der Geist durch die Taufe mitgeteilt wird, wurde oben (S. 96) schon gesagt. Die Taufliturgie spricht von der Gnade des Hl. Geistes, welche die Taufe schenkt (9).

Vereinzelt reden nestorianische Autoren auch von einem bleibenden Siegel, das durch die Geheimnisse verliehen wird. So der Anonymus : « Und das Zeichen und das Siegel davon (vom Empfang der Taufe und der hl. Kommunion) bleibt in ihnen, und wie mit den Insignien des Königs geschmückt eilen sie mit offenem Antlitz und mit Vertrauen zu ihm » (10). Theodor Bar Koni schreibt : « Und wie durch das Siegel des Königs auf seine Soldaten, so werden durch sie (die Taufe) die Gläubigen bezeichnet » (11). Endlich ver-

(1) a. a. O., S. 239, vgl. S. 149.
(2) *Liber Epistularum*, S. 188.
(3) a. a. O., S. 201.
(4) *Commentaries*, IV, S. 17, vgl. I, S. 230.
(5) a. a. O. I, S. 27
(6) a. a. O., S. 28, vgl. V, 2, S. 169.
(7) *Memra über die Taufe* etc., *Vat. Arab.* 657, f. 19r, vgl. Bo III, 2, S. 283.
(8) *Vat. Arab.* 657, f. 18v-20r.
(9) Dietrich, S. 47.
(10) Anonymus II, S. 124
(11) *Liber Scholiorum* II, S. 247.

hen die Geheimnisse denen, die sie empfangen, moralische Hilfe Kampfe gegen das Böse. Narsai sagt vom Oele, mit dem der ıufling gesalbt wird : « Das Oel ist ein Symbol, welches die göttli- e Kraft kundtut..., es macht den Leib und die Fähigkeiten der ele fest » für den Kampf mit Satan (1). Er nennt als Wirkung r Taufe Kraft im Kampf gegen die Leidenschaft (2). Babai der rosse spricht von einer hohen Erkenntnis, welche durch die Taufe schenkt wird (3). Diese Erkenntnis empfangen die Heiligen auf rborgene Weise schon hier im Leben (4). Durch die Taufe ziehen e Gläubigen Kraft an und sie behalten keinen Sauerteig der osheit mehr (5). Nach dem Anonymus befreit die hl. Kommu- ion von den Leidenschaften der Sünde (6). Timotheus II. sagt, ie Salbung bei der Taufe verleihe Kraft im Kampf gegen Satan (7).

(1) *Hom. XXII*, Connolly, S. 45.
(2) *Hom. XXI*, S. 54.
(3) Frankenberg, *Euagrius*, S. 241.
(4) a. a. O., S. 257.
(5) a. a. O., S. 159.
(6) Anonymus II, S. 71. 81.
(7) III, 12, f. 63 v.

IV. Kapitel.

Erklärung der Wirksamkeit der Geheimnisse.

I. - Rein psychologische Erklärung?

Den symbolischen Handlungen, die in der Kirche vollzogen werden, entspricht also nach den Nestorianern in dieser Welt schon eine Wirklichkeit. Sie sind nicht bloss leere Zeichen eines höheren Lebens, sondern sie führen uns bereits in dieses Leben ein, hier zwar noch in unvollkommener Weise ; in der anderen Welt kommt dann die Vollendung, das unsterbliche selige Leben nach der Auferstehung, dessen Unterpfand und Geheimnis wir in den Mysterien empfangen haben. Hier drängt sich ohne weiteres eine Frage auf : Wie können materielle Zeichen solche Wirkungen hervorrufen ? Die Frage liegt zu nahe, als dass sie nicht auch von den Nestorianern gesehen und beantwortet worden wäre. Ihre Antwort darauf ist im wesentlichen richtig : Es ist der Hl. Geist, der als Hauptursache die Gnade wirkt. Der menschliche Vollzieher der Geheimnisse, die materiellen Zeichen selbst und auch das Bemühen des Empfängers spielen nur eine untergeordnete Rolle. Bisweilen scheint freilich die Wirksamkeit der Geheimnisse rein psychologisch erklärt zu werden. So schreibt der Anonymus : « Es ist aber einer, der sich freut und Schmerz empfindet beim Vollzug der Geheimnisse und der alles Zukünftige betrachtet, der nämlich, dessen Gedanken während er den Geheimnissen beiwohnt, auf die Auferstehung gerichtet sind ; und er stellt alles, was dort (in der zukünftigen Welt) ist, durch dieses dar. Dann geht er nach Empfang des Sakramentes nach Hause und freut sich, gleich als ob er Christus selbst und sein Gericht und sein

-barmen und seine Vergeltung gesehen hätte » (1). Timotheus II richt von dem Oel, das die Apostel weihten und uns überlierten, « damit durch dasselbe seine (des Geistes) Kraft sinnlich ahrnehmbar werde und damit wir durch seine Vermittlung zum eweis der unsichtbaren Kraft des Geistes aufstiegen » (2).

. - Sterben und auferstehen mit Christus.

Die Geheimnisse der Taufe und der hl. Eucharistie sind ein Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi. Handelt es ich da nur um ein subjektives Gedenken, das in uns den Glauben und die Hoffnung stärkt, an den Früchten des Todes und der Auferstehung Christi teilzuhaben ? Bei Theodor von Mopsuestia gewinnt man diesen Eindruck. Folgen ihm die Nestorianer hierin ? Wohl kaum. Wir sahen schon, wie bei ihnen dem Symbol eine Wirklichkeit entspricht. Es handelt sich demnach auch hier wohl um eine wirkliche Teilnahme am Tode und der Auferstehung des Herrn, um ein mystisches Einswerden mit dem sterbenden und auferstandenen Erlöser, wodurch der Christ an den Erlösungsfrüchten Anteil erhält (3). Einige Texte zur Sache : Narsai sagt « Die Menschen stellen seinen Tod und sein Leben in der Taufe dar. Und nachdem sie mit ihm gestorben sind, sind sie mit ihm auferstanden und sind mystisch mit ihm auferweckt worden » (4). Der Anonymus schreibt : « Sein Tod bedeutet unsere Taufe, weil wir in seinem Tod und seiner Auferstehung getauft werden, damit, wie er auferstanden ist, auch wir am Ende auferstehen » (5). « Und wenn ihr auf den Tod Christi und seine Auferstehung getauft seid, bekennt, dass auch ihr mit ihm auferstehen werdet... Wenn ihr also auf seinen Tod getauft seid, seid ihr durch das Geheimnis mit ihm auferstanden » (6). Emmanuel Bar Šaḥḥare erklärt das Wort des Herrn an Nikodemus über die Notwendigkeit der Taufe

(1) Anonymus II, S. 75.

(2) III, 11, f. 57 r

(3) Zur Lehre der Vater über diesen Punkt vgl. O. Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1941, S. 249 ff.

(4) *Hom. XXI*, Connolly, S. 51.

(5) Anonymus II, S. 87.

(6) a. a. O., S. 30.

und fährt dann fort : « Jeder, der nicht getauft wird durch das Leiden unseres Herrn und seine Auferstehung, ist des Lebens beraubt » (1). « Alle, die an ihn geglaubt haben, sind seine Glieder und sie müssen mit ihm begraben werden im Typus seines Todes und seiner Auferstehung » (2).

Das Einswerden mit Christus scheint das Wesentliche zu sein für das Teilhaben an seiner Erlösung in der Taufe. Bei Theodor Bar Koni ist es ein Einswerden mit Christus in dessen Taufe : « Wie Christus werden wir getauft, weil auch er getauft wurde ». Und zwar nehmen wir an Christus teil, insofern er Gott ist : « Wir werden in Gott getauft, der Christus angezogen hat... ». « Und dass wir nicht in einer erschaffenen Natur getauft sind, das ist offenkundig » (3). Nach Timotheus II. nehmen wir in unserer Taufe an Christi Taufe, an seinem Tode und an seiner Auferstehung teil : « Und wie er getauft wurde, starb und auferstand, so werden auch wir getauft, sterben und stehen auf, da auch unsere Taufe ein Bild unseres Todes und unserer Auferstehung mit ihm geheimnisvoll darstellt » (4). « Durch die Taufe werden wir teilhaft des Leidens und des Todes und der Auferstehung und der grossen Herrlichkeit des Königs des Himmelreiches » (5). Dies alles als leeren Symbolismus zu fassen, haben wir bei der allgemeinen Auffassung der Nestorianer vom Symbol kein Recht. Der Christ wird durch die Taufe der durch Tod und Auferstehung Jesu gewirkten Erlösung durch den Vollzug des Symbols selbst teilhaftig. In wieweit im eucharistischen Opfer dem geheimnisvollen Vollzug des Sterbens und der Auferstehung des Herrn eine Wirklichkeit entspricht, darüber weiter unten (S. 220 ff).

Nur von Taufe und Eucharistie sagen die Nestorianer aus, sie seien geheimnisvolle Darstellung des Sterbens und der Auferstehung Christi. Wir können also nicht allgemein die Wirksamkeit der Geheimnisse — die Nestorianer nehmen gewiss mehr als diese zwei an — erklären durch die mystische Teilnahme am Tode und der Auferstehung des Herrn. Und auch bei der Taufe und bei der Eucharistie ist damit noch nicht alles gesagt.

(1) *Memra über die Taufe, Vat. Syr.* 182, f. 271 r.
(2) a. a. O., f. 271 v, vgl. f. 272 v.
(3) *Liber Scholiorum* II, S. 245-46.
(4) III, 15, f. 67 r-v.
(5) I, 7, f. 20 r.

- Der Hl. Geist Hauptursache der Wirkung der Geheimnisse.

Der Hl. Geist ist als Hauptursache in den symbolischen Handlungen am Werke. Schon Narsai schreibt : « Diese Kraft schenkt das Oel der Salbung, nicht das Oel, sondern der Geist, der ihm Kraft verleiht. Der Geist gibt der Salbung des schwachen Oeles Kraft » (1). « Es ist nicht die Kraft des Priesters, welche die anbetungswürdigen Geheimnisse feiert, sondern der Hl. Geist feiert sie durch sein Ueberschatten » (2). Nach Išoʿyahb III. sind die priesterlichen Handlungen der Abgefallenen deshalb wertlos, weil ihnen die Kraft des Hl. Geistes fehlt. Diese ist es also, die vor allem in den Geheimnissen wirkt (3). Auf der berühmten Säule von Sian (VIII. Jahrh.) heisst es über die Taufe : « Wasser und Geist der religiösen Taufe waschen falschen Ruhm fort und machen den Menschen rein und weiss » (4). Išoʿ Bar Nun spricht in einem *Brief an Isaak* von der « geistigen Geburt zum Leben der Unverweslichkeit durch die Wirksamkeit des Hl. Geistes, des Vervollkommners der Geburt » (5). Der Anonymus schreibt : « Gepriesen sei auch die Kraft des Geistes, der den geistigen Mutterschoss der Taufe geheiligt und uns gezeugt hat » (6). Ebedjesu vergleicht die geistige Geburt der Taufe mit der natürlichen Geburt. Wie in der natürlichen Geburt die Eltern zwar mitwirken, die Hauptsache aber durch Gott geschieht, so ist auch in der geistigen Geburt der Hl. Geist die Hauptursache (7). An anderer Stelle sagt er : Durch die Taufe « werden durch die Wirksamkeit des Hl. Geistes Söhne Gottes gezeugt » (8). Nach Timotheus II. weiht der Hl. Geist die Materie der Geheimnisse, so das Oel der Altarweihe, das Oel für die Taufe, das Taufwasser und Brot und Wein der hl. Eucharistie (9).

(1) *Hom. XXII*, Connolly, S. 45.
(2) *Hom. XVII*, S. 21.
(3) *Liber Epistularum*, S. 203.
(4) G. Rosenkranz, *Die älteste Christenheit in China*, Berlin 1939, S. 51.
(5) *Brief an Isaak, Borg. Syr.* 81, f. 366 r, Fr. 5.
(6) Anonymus II, S. 44-45.
(7) *Liber Mrg.* IV, 1, Mai X, 2, S. 330 (Übers., S. 355)
(8) *Coll. Can.*, tract. VI, 1, Mai X, 1, S. 106.
(9) II, 3, f. 30 v; II, 4, f. 33 r; III, 7, f. 51 r; III, 8, f. 52 r; IV, 5, f. 88 r

IV. - Der Hl. Geist in der Materie und durch sie wirkend.

Die Wirksamkeit des Hl. Geistes ist aber nicht losgelöst vom Symbol des Geheimnisses, er wirkt in den Geheimnissen und durch sie. So wirkt nach Narsai die Kraft des Hl. Geistes in den eucharistischen Elementen : « Seine (des Geistes) Kraft verleiht dem Brot und dem Wein Kraft, Leben zu spenden » (1). Ebenso wohnt die verborgene Kraft des Geistes im Taufwasser und wirkt in ihm : « Komm... und bemerke wohl die Macht der Gottheit, die schwachen Dingen Kraft verleiht... Lasst uns lernen, was die verborgene Kraft angeht in dem sichtbaren Wasser » (2). Im gleichen Sinne spricht auch der Anonymus über das Taufwasser : Der Hl. Geist steigt in das Wasser herab und verleiht ihm so die Kraft (3). Išoʿ Bar Nun nennt das Taufwasser « Organ für die Wirksamkeit des Geistes » (4). Timotheus II. sagt von den eucharistischen Elementen : « Sie sind nicht gemäss ihrer Wesenheit imstande zu heiligen, sondern aus der Kraft der Gnade des Hl. Geistes, der mit Brot und Wein sich mischt » (5). « Wie die Kraft des Feuers, das von Natur in den sinnlich wahrnehmbaren Materien steckt und sie wirkend macht, so wird auch die Kraft des Hl. Geistes in den Materien der Geheimnisse unseres Erlösers genommen, und sie heiligt » (6). Von der Taufe sagt Timotheus : « Die himmlische Kraft stieg von oben in die Taufe hinab und sie hat uns aus Sterblichen im Geheimnis zu Unsterblichen gemacht » (7). In den Taufgebeten heisst es : « Der Hl. Geist... erneuert durch das sichtbare Wasser den alten Zustand unserer Schöpfung nach seinem Wohlgefallen und legt in uns durch seine Gnade das Angeld der Unvergänglichkeit » (8).

(1) *Hom. XXI*, Connolly, S. 59, vgl. 56 ; vgl. *Hom. XXXII*, S. 67, *Hom. XVII*, S. 20.

(2) *Hom. XXI*, Connolly, S. 7, vgl. 46. 50., XXII, S. 41.

(3) Anonymus II, S. 95.

(4) *Brief an Isaak. Borg. Syr.* 81, f. 366 r, Frage 5

(5) IV, 15, f. 116 r.

(6) IV, 4, f. 86 v, vgl. VI, 8, f. 94 v.

(7) III, 16, f. 71 r.

(8) Diettrich, S. 40.

V. - Die Materie blosses Zeichen der Gnade ?

Die Wirksamkeit des Geistes wird bisweilen so stark betont, dass die Materie zu einem blossen Zeichen herabzusinken scheint. Theodor Bar Koni schreibt : « Dass wir nicht aus dem Wasser die Adoptivkindschaft empfangen, sondern vom Herrn, vom Geiste, das bezeugt unser Erlöser durch das Wort an Nikodemus... : « Der Geist weht, wo er will ». Und er lässt die Natur des Wassers vollständig aus » (1). Isoʿdad von Merv erklärt die Stelle aus der Apostelgeschichte : « Kann man denen noch das Wasser der Taufe versagen, die gleich uns den Hl. Geist empfangen haben ? » (10, 47) : « Aber damit wir nicht behaupten, die Gnade komme durch das Wasser und nicht durch den Geist, wo doch die Teilnahme an den Gütern an den Geist geknüpft ist, so wurde das Wasser nur als ein Zeichen genommen. Es ist töricht, dass wir, wenn der Schatz der Güter gegeben worden ist, dann noch Untersuchungen über das Zeichen anstellen, wenn es unmöglich ist, etwas von der Gabe Gottes zu verhindern, auch wenn (das Zeichen) nicht gegeben würde. Wie auch der Schächer nicht gehindert wurde, ins Paradies zu gehen, obwohl er nicht mit Wasser getauft war » (2).

VI. - Untergeordnete Wirksamkeit der Materie.

In der Regel wird aber doch eine untergeordnete Wirksamkeit der Materie zugegeben. Wir werden die vorstehenden Texte also wohl in dem Sinne erklären können, dass sie nur eine Hauptursächlichkeit der Zeichen ausschliessen wollen. Theodor Bar Koni schreibt z. B. dem Wasser der Taufe eine Vermittlung bei der Spendung der Taufgnade zu : « Durch die Heiligkeit der Taufe ziehen wir von jener Kraft an, welche die Naturen schuf, nicht als ob wir sagten, die Natur des Wassers vermehre etwas, sondern sie leistet Vermittlung » (3). An anderer Stelle erklärt er, das Taufwasser wasche die Schuldverschreibung ab (4). Die oben zitierte

(1) *Liber Scholiorum* II, S. 78.
(2) *Commentaries* IV, S. 22.
(3) *Liber Scholiorum* II, S. 246 47.
(4) a. a. O., S. 77

Inschrift der Säule von Sian schreibt auch dem Wasser neben dem Geiste Wirksamkeit zu (vgl. oben S. 105). Nach Išoʿdad von Merv ist das Taufwasser der Mutterschoss, in dem der Geist das neue Leben formt, so wie die Kraft Gottes im natürlichen Mutterschoss das Leben bildet ([1]). Johannan Bar Zoʿbi schreibt : « Durch das verehrungswürdige Zeichen der Taufe liess er ihre Schulden nach und schenkte ihnen die Annahme an Kindes Statt. Durch den Hl. Geist und durch das Zeichen der erhabenen Geheimnisse lässt er ihre Schulden nach » ([2]). Timotheus II. sagt, das Priestertum führe die Menschen zu engelhaften Sitten « durch das Mittel der körperlichen Materien » ([3]). Er schreibt auch den Materien der Geheimnisse eine Wirksamkeit zu : « Aus geweihtem Oel wird der Sterbliche unsterblich durch die Kraft des Geistes » ([4]). Das Element des Wassers ist bei der Taufe « ein Schoss der geistige Menschen gebiert » ([5]). Die Waschung der Leiber in der Taufe « reinigt durch verborgene Wirksamkeit vom Tode und von der Sünde » ([6]). Auch nach den Gebeten der Liturgie besitzt das Taufwasser eine Kraft und Wirksamkeit : « Und es komme, mein Herr, derselbe Geist (der auf Christus bei der Taufe herabkam) auch über dieses Wasser, damit es Kraft empfange zur Hilfe und Erlösung derer, die darin getauft werden » ([7]). Während der Priester Oel aus dem Horn ins Taufwasser giesst, spricht er : « Es wird bezeichnet und (geheiligt und vermischt) das Wasser mit dem hl. Oel, dass es sei ein neuer Mutterschoss, der da geistlich gebiert in der entsühnenden Taufe ; im Namen des Vaters usw. » ([8]). Badger zitiert eine Stelle aus dem Offizium von Epiphanie, wo gesagt wird, dass wir Christus angezogen haben durch das Wasser und den Geist und dass wir aus dem Geiste im Wasser geboren sind ([9]).

In einem Gesang am 2. Kirchweihsonntag heisst es : « Mit Wasser und Geist hat er geheiligt mich (die Kirche) in seiner Taufe... » ([10]).

([1]) *Commentaires* I, S. 2.5.
([2]) *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse*, *Borg. Syr.* 90, f. 65 a-b.
([3]) I, 2, f. 9 r, vgl. *Bar Hebr.*, *Buch der Leuchte* I, 1, *Vat. Syr.* 168, f. 189 v.
([4]) III, 11, f. 59 v.
([5]) I, 1, f. 5 v.
([6]) III, 3, f. 47 v.
([7]) Dieterich, S. 40
([8]) a. a. O., S. 41.
([9]) Badger II, S. 165.
([10]) Engberding, *Die Kirche als Braut*, in OCP III (1937) 10. 30.

Welcher Art die Wirksamkeit der materiellen Zeichen ist, rüber äussern sich die Autoren kaum. Wenn Timotheus die Virksamkeit des Symbols verborgen und geheimnisvoll nennt, deutet das wohl mehr auf eine physische Wirksamkeit hin als f eine bloss moralische. Aber ausdrücklich stellen die Autoren ese Frage nicht.

Unter den materiellen Zeichen, welche die Gnade symboli-eren und bei ihrer Spendung mitwirken, kommt eine ganz be-ondere Bedeutung der Bezeichnung mit dem hl. Kreuze zu. Wir hen oben (S. 36-37) schon, mit welcher Genauigkeit die Nesto-aner die Art und Weise der Bezeichnung festlegen. Sie wirkt hervorragender Weise mit bei der Weihe der Materie und der pendung der Gnade. Narsai erklärt die Bezeichnung der eucha-stischen Gaben nach der Epiklese wie folgt : « Dann lässt der Priester alles Volk seine Stimme hören und er zeichnet mit seiner Hand über die Geheimnisse wie vorher. Er zeichnet jetzt, nicht eil die Geheimnisse Bezeichnungen nötig hätten, sondern um urch das letzte Zeichen zu lehren, dass sie vollendet sind. Drei Zeichen zeichnet der Priester über die Opfergaben und durch sie ervollkommnet und vollendet er sie mystisch » (1). Wir finden lso hier schon die Frage, die später des öfteren wiederkehrt : Vozu noch die Bezeichnung, wo doch die Konsekration durch lie Epiklese schon geschehen ist ? Diese Fragestellung setzt vor-us, dass der Bezeichnung weihende Kraft zugeschrieben wird. Zur Zeit des Abraham Bar Lipheh ist die Bezeichnung nach der Epiklese fortgefallen, offenbar weil sie als sinnlos betrachtet wurde. Abraham hebt dies ausdrücklich hervor : « Dass er nach dem Her-absteigen der Gnade nicht mehr das Kreuz über die Geheimnisse zeichnet, geschieht deshalb, weil die Mysterien schon vollendet sind » (2). Timotheus I. spricht von dem « Zeichen des lebenspen-denden Kreuzes », das neben dem Oel der Salbung und der Hand-auflegung bei der Wiederversöhnung der Häretiker mitwirkt (3). Nach Ibn aṭ-Ṭayyib (11. Jahrh.) werden Brot und Wein bei der Segnung Christi, bzw. des Priesters, Leib und Blut des Herrn und zwar durch die göttliche Kraft, welche auf sie herabsteigt (4). In

(1) *Hom. XVII*, Connolly, S. 22.
(2) Anonymus II, S. 164.
(3) *Epistulae*, S. 14.
(4) Graf, *Eucharistielehre*, in OC III Serie XIII (1938) 51.

den *Fragen über die Taufe* wird der Fall behandelt, dass eine Partikel während der hl. Messe zu Boden fällt. Wenn dies vor Beginn der Konsekration geschieht, soll die Partikel beiseite gelegt werden. Wenn es aber nach der dritten Bezeichnung vorkommt, so soll der Priester sie zurücklegen und ihr an allen Bezeichnungen teilgeben und sie nachher zusammen mit einer anderen einem Gläubigen reichen (1). Ebedjesu führt als das siebte Sakrament auf: « das Zeichen des lebenspendenden Kreuzes ». Er nennt es « die Vollendung und den Vollender aller Geheimnisse » (2). Es ist nach ihm also ein Universalsakrament, das bei allen einzelnen Sakramenten eine Rolle spielt. Timotheus II. behandelt auch wieder die Frage, welchen Sinn die Bezeichnung nach der Epiklese habe (3). Auch bei der Priesterweihe spielt nach ihm die Bezeichnung eine Rolle. Durch ihre Vermittlung steigt der Ordinandus zu seinem Weihegrade auf (4). Ueber die Bezeichnung des Kelches und die Bezeichnungen bei der Taufe werden wir weiter unten (S. 240 ff. 82) handeln.

Zusammen mit der Bezeichnung mit dem Kreuz ist die Nennung der heiligen Namen der drei göttlichen Personen von grosser Bedeutung für die Wirkung der Geheimnisse. Narsai sagt von der Bezeichnung mit Oel vor der Taufe: « Den Stempel seines Namens setzen sie ständig auf seine Herde und mit der Dreifaltigkeit bezeichnen Menschen (andere) Menschen... Die drei Namen spricht er aus... über den ganzen Menschen, damit feindliche Dämonen und quälende Leidenschaften ihm kein Leid zufügen » (5). Bei der Wasserweihe « schreibt der Priester die drei Namen über das Wasser » (6). Das gleiche gilt von der Oelweihe: « Die drei Namen wirft er auf das Oel und weiht es, auf dass es die Unreinheit der Menschen durch seine Heiligkeit heilige. Mit dem Namen, der in ihm verborgen ist, bezeichnet er den sichtbaren Leib, und die scharfe Macht des Namens dringt ein bis in die Seele... ». « Den Namen der Gottheit mischt er in seinen Händen mit dem Oel und er bezeichnet es und sagt: 'Vater und Sohn und Heiliger Geist'» (7).

(1) *Vat. Syr.* 150, f. 71v-72r.
(2) *Liber Margaritae* IV, 1, Mai X, 2, S. 330 (Übers., S. 355-56).
(3) IV, 16, f. 120r.
(4) I, 12, f. 26v.
(5) *Hom. XXII*, Connolly, S. 41. 45.
(6) *Hom. XXI*, S. 47.
(7) *Hom. XXII*, Connolly, S. 42. 44.

er Anonymus spricht von einer Bezeichnung des Volkes im Na-
en der Heiligsten Dreifaltigkeit nach der Brechung des Brotes ([1]).
Wir vollenden alle unsere Offizien mit dem Namen der Trini-
t » ([2]). In den Fragen über den Dienst des Altares wird betont,
ass bei allen Geheimnissen drei Bezeichnungen vorkommen. Das
utet auf die Dreifaltigkeit hin. Alles geschieht in ihrem Na-
en ([3]). Im gleichen Sinne äussert sich Timotheus II. ([4]). Bei der
ezeichnung des Kelches wird nach einer Rubrik in der diesbe-
glichen Liturgie der Wein « durch den Leib und die Anrufung
r Trinität » Blut Christi ([5]).

II. - Der Hl. Geist durch den Priester wirkend.

Die Materie ist ein Instrument in der Hand des Geistes, der
ihr und durch sie wirkt. Aehnlich kommt auch dem Priester,
er die Geheimnisse vollzieht, nur eine werkzeugliche Ursächlich-
eit zu. Der Hl. Geist, Gott, Christus, wirkt durch ihn. Narsai
agt von den Geheimnissen ganz allgemein : « Diese Dinge feiert
er Hl. Geist durch die Hände des Priesters » ([6]). « Der Priester
st wie eine Feder gegenüber der verborgenen Kraft, und in ihren
Händen schreibt er die drei Namen über das Wasser » ([7]). Narsai
etont, dass der Priester bei der Bezeichnung mit Oel sagt : « N. N.
wird bezeichnet... », und nicht : « Ich bezeichne ». Der Grund
st : « Das Siegel, das er setzt, ist nicht sein, sondern seines Herrn » ([8]).
Šoʿyahb I. stellt die Wirksamkeit des Priesters und die des Hl.
Geistes nebeneinander : « Durch seine (des Priesters) Hände
nd durch die Wirkung des Hl. Geistes werden sie zu Kindern
Gottes gezeugt » ([9]). Theodor Bar Koni schreibt : « Gott aber heilt
ns durch die Vermittlung des Priesters und sondert uns aus,
uf dass wir in seiner Hausgemeinschaft seien » ([10]). Išoʿdad von

([1]) Anonymus II, S. 64.
([2]) a. a. O., S. 60.
([3]) van Unnik, S. 159, Frage 3
([4]) IV. 16, f. 119 v.
([5]) Vosté, *Pontificale*, IV, S. 407
([6]) *Hom. XVII*, Connolly, S. 21-22.
([7]) *Hom. XXI*, S. 47.
([8]) *Hom. XXII*, S. 44.
([9]) Chabot, *Synodicon*, S. 445.
([10]) *Liber Scholiorum*, II, S. 217

Merv erklärt, warum der konsekrierende Priester als erster die hl. Eucharistie nehme. Auch er hat Heiligung nötig ; « denn wenn er auch konsekriert, so vollendet doch der Geist ; denn der Priester ist an Stelle eines Instrumentes durch die Gnade des Geistes » (1). Emmanuel Bar Šaḥḥare erklärt, der Geist steige auf das Haupt des Täuflings herab und heilige ihn « durch das Mittel des Priestertums » (2). Ebedjesu schreibt : « Das Priestertum ist der Dienst der Fürsprache zwischen Gott und Mensch, was die Vergebung der Sünde, die Erwerbung guter Dinge und die Milderung des göttlichen Zornes betrifft » (3). Der Priester ist also jedenfalls nicht Hauptursache der Gnade. Timotheus deutet die passiven Formeln im gleichen Sinne wie Narsai (4). Aber die Worte des Priesters sind doch wirksam : « Das kirchliche Priestertum nämlich spricht Worte über das stumme Element des Wassers und macht es zu einem Schoss, der geistige Menschen gebiert » (5). Timotheus erklärt, warum der Priester bei der Taufe weisse Gewänder trage : « Weil der Priester im Begriffe ist, Menschen von der Sünde zu reinigen, zeigt er, dass er bereits Reinheit besitzt und dass er imstande ist, diejenigen, die er tauft, zu reinigen » (6). Die Wirksamkeit des Priesters wird als Vermittlung bezeichnet : « Es ist sehr passend, für wahr zu halten, dass dadurch, dass wir die Materie der Geheimnisse auf den Altar unserer Versöhnung legen, durch die Vermittlung des Priestertums und durch die geheimnisvollen Worte, das Feuer des Hl. Geistes mit den Materien, die (auf den Altar) gelegt sind, sich mischt » (7). « Durch sein Wort und durch die Kraft des Geistes, den er (der Priester) schickt, hat er sie (Brot und Wein) geheiligt » (8). An einer Stelle erklärt Timotheus die Mittlerschaft des Priesters durch die Kraft seiner Fürbitte. Er behandelt die Frage, warum der Priester bei allen Bezeichnungen nach Osten schaue, während der Bischof bei der Handauflegung nach Westen hin stehe. Die Antwort lautet : « Wir sagen, dass der Priester und der Bischof bei all diesen Weihehandlun-

(1) *Commentaries* I, S. 105.
(2) *Memra über die Taufe, Vat. Syr.* 132, f. 269 v.
(3) *Liber Margaritae* IV, 2, Mai X, 2, S. 330 (Übers., S. 356).
(4) III, 17, f. 76 r.
(5) I, 1, f. 5 v.
(6) III, 18, f. 77 v.
(7) IV, 4, f. 86 r.
(8) IV, 15, f. 115 v.

n Mittler zwischen Gott und Geschöpf ist und dass er von ihm ntsühnung und Vergebung erfleht, damit sie über ihn von Osten r aufgehe. Deshalb soll sein Antlitz nach dort schauen zum npfangen und zum Geben, und die Entsühnung und die Gabe nd nicht von ihm. Bei der Handauflegung aber verhält es sich cht so, da diese von einem zum andern überliefert wird durch e Vermittlung des Priestertums, weil der Bischof der Geber ist nd ihm die Macht von Gott übertragen wurde, dass er gebe und rteile und dem Bittenden und Empfangenden die Gaben gerecht berliefere » (1). Aehnlich wird auch in den *Fragen über die Taufe* e Vermittlung des Priesters als blosse Fürbitte erklärt : Der riester « ist einer, der das Geschenk erbittet, und nicht einer, er es verleiht » (2). In den Gebeten der Liturgie erscheint der Prieer als Vermittler der Gnade, nicht als deren Hauptursache. ei der Oelweihe (für den Altar) betet der Bischof : « Durch die itteilung des Hl. Geistes vollziehe durch unsere Hände dieses nrchtbare und göttliche Geheimnis der Weihe des Oeles » (3). n den Gebeten der Taufe heisst es : « Und mich, o mein Herr, etztest Du zum Mittler, dass ich Deine Gabe verwalten möchte. Nicht wegen meines Wandels, weil er tadellos gewesen wäre, sondern in Deinem unermesslichen Reichtum und in Deiner unerforschlichen Vorsehung hast Du angeordnet, dass Dein Reichtum durch mich denen gegeben werde, die der Gabe (deiner Gnade) bedürfen, Du Geber des Lebens » (4).

VIII. - Der Empfänger der Geheimnisse.

Die Wirkung der Geheimnisse ist also nach allem eine objektive. Der Geist ist die Hauptursache der Gnade. Er wirkt durch die Materie und durch den Spender. Die Geheimnisse sind auch nach den Nestorianern schliesslich alle hingeordnet auf den Menschen, den sie in die höhere Sphäre des göttlichen Lebens hinaufheben sollen. Was hat der Mensch von sich aus zu tun, um der Wirkung des Geheimnisses teilhaftig zu werden ? Ueber diese

(1) I, 12, f. 27r-v.
(2) *Vat. Syr.* 150, f. 50v.
(3) Vosté, *Pontificale* III, S. 228.
(4) Diettrich, S. 33.

Fragen handeln die Nestorianer eigentlich recht selten. Das zeigt wiederum, wie stark sie die objektive Wirksamkeit der Geheimnisse betonen. Bisweilen sprechen sie aber auch von dem, was der Empfänger zu leisten hat. Nach Timotheus I. treten wir durch den Glauben zur Taufe hinzu. « Wenn wir nämlich nicht glauben, so werden wir nicht getauft » (1). Der Glaube ist also nach ihm unerlässliche Bedingung für den Empfang der Taufe. Dass dies nur für die Erwachsenen gilt, geht aus der Praxis der Kindertaufe hervor, die auch bei den Nestorianern sicher schon zur Zeit Babais des Grossen üblich war. Hierüber vgl. weiter unten (S. 158 ff). Für den Empfang der hl. Eucharistie wird eine geziemende Vorbereitung verlangt. Schon Narsai empfiehlt die Reue über die Sünden und die Verzeihung der Beleidigungen des Nächsten (2). Babai nennt unzweifelhaften Glauben und glühende Liebe als Vorbedingung für einen fruchtreichen Empfang der hl. Eucharistie (3). Abraham Bar Lipheh verlangt Reinheit von der Sünde: « Wer nicht seinen Leib heiligt und rein das Geschenk der Geheimnisse empfängt, dessen Seele wird zu den Sündern gehen und er wird nicht ins Paradies eingehen » (4). Ebenso schliesst Išoʿdad von Merv einen Menschen, der « grosse Sünden begeht und sich noch in ihnen wälzt », vom Empfang der hl. Kommunion aus. Kleine Sünden stehen dem Empfange der hl. Eucharistie jedoch nicht im Wege (5). Der Anonymus betont dagegen, die hl. Eucharistie sei zur Vergebung der Sünden eingesetzt. Das « Sancta sanctis » darf nach ihm nicht so interpretiert werden, als ob es vom Empfänger Heiligkeit und Vollkommenheit verlange. Die « Heiligen », die hier gemeint sind, sind nicht die Menschen, sondern die drei göttlichen Personen (6). Aber er sagt nicht, dass schwere Sünden nicht vom Empfang ausschliessen.

(1) *Epistulae*, S. 2.

(2) *Hom. XVII*, Connolly, S. 24.

(3) *Liber de unione*, S. 230. Badger will in liturgischen Texten der Nestorianer die protestantische Lehre ausgedrückt finden, dass das Brot durch den Glauben als der Leib genommen werde (II S. 172). Aus den Texten, die er anführt, ergibt sich aber nur, dass der Glaube eine Bedingung für den fruchtreichen Empfang ist.

(4) Anonymus II, S. 160-61.

(5) *Commentaries*, V, 2, S. 36-37.

(6) Anonymus II, S. 69-70.

Bei Ibn Buṭlan und in den *Fragen über die Taufe* wird die ›twendigkeit der Nüchternheit beim Empfang der hl. Kommu-›n betont (1). Joḥannan Bar Zoʿbi äussert sich über die rechte ›rbereitung zur hl. Kommunion wie folgt : « In Furcht und Liebe ›llen wir uns ihnen (den Geheimnissen) nähern, wie es sich für ıs geziemt, auf dass wir von ihnen die Hilfe des Geistes erlangen, e in ihnen verborgen ist. Wir wollen uns der Teilnahme an ihnen cht in verächtlicher Weise nähern, indem wir uns in den Lei-nschaften der Begierlichkeit und des Zornes wälzen. Lasst uns usse tun für unsere Sünden durch die Besserung unserer Fehl-itte. In der Busse der Seele wollen wir uns ihnen nähern mit urcht und Zittern » (2).

Ganz allgemein nennt Ebedjesu den Glauben an die Wirkung er Geheimnisse als Bedingung zu deren Empfang. Der Glaube t nach ihm eines von den drei Dingen, die zu jedem Geheimnis ehören. Das dritte Stück ist « der Glaube der Empfangenden, ie glauben, dass das, was in den Sakramenten versinnbildet wird, nnen durch die himmlische Kraft auch wirklich gegeben werde » (3).

(1) Graf, *Die Eucharistielehre*, S. 188 ; *Vat. Syr.* 150, f. 49 r. Die Nüchternheit vor der hl. Kommunion ist heute noch bei den Nestorianern orgeschrieben ; vgl. Maclean, S. 244.

(2) *Borg. Syr.* 90, f. 69 a.

(3) *Liber Margaritae* IV, 1, Mai X, 2, S. 330 (Übers., S. 356).

II. TEIL

DIE EINZELNEN GEHEIMNISSE

I. Kapitel.

Die Handauflegung.

- Allgemeines über die Priesterweihe.

1. *Das heilige Zeichen.*

Wir behandeln die einzelnen Geheimnisse der Nestorianer der Reihenfolge, wie sie Timotheus II. in seinem Sakramentenaktat gibt. Dies ist gewiss nicht die einzig mögliche Einteilung. bedjesu zählt, wie bereits gesagt, andere sieben Geheimnisse f. Wir geben jedoch der Aufzählung des Timotheus den Vorzug. e hat allerdings einen Nachteil : Die Mönchsweihe, die Timotheus nter den Geheimnissen aufführt, wird sonst von den Nestoriaern nie Geheimnis genannt. Timotheus hängt hier von Bar Heraeus ab, der seinerseits dem Ps.-Dionysius folgt (1). Die Aufzähng des Ebedjesu ist jedoch im ganzen weniger passend als die es Timotheus. Die sieben Geheimnisse des Ebedjesu sind nicht lle von einander adäquat unterschieden. Das fermentum gehörur hl. Eucharistie ; das hl. Kreuzzeichen ist ein Universalget eimnis, das bei allen Sakramenten mitwirkt ; das Oel der Salbung ehört zur Taufe. Nach Behandlung der sieben Geheimnisse des imotheus fügen wir noch hinzu, was über sonstige Sakramente ei den Nestorianern noch zu sagen ist.

Ebedjesu und Timotheus stimmen darin überein, dass sie ls erstes und grundlegendes Geheimnis das Priestertum nennen. Den Grund dafür gibt Ebedjesu ausdrücklich an : Das Priestertum vollzieht alle anderen Geheimnisse (2). Timotheus spricht

(1) Vgl. W. de Vries, *Timotheus II.*, S. 85, Anm. 5-7 ; *Eccl. Hier.*, Kapitel VII, PG III, col. 556.

(2) *Liber Margaritae*, S. 329 (Übers., S. 355).

nicht vom Priestertum, sondern vom hl. Zeichen, wodurch dieses verliehen wird, d. h. von der Handauflegung : « Das erste zwar ist dies, das durch die Handauflegung vollzogen wird » (1).

Das heilige Zeichen der Weihe ist auch bei den Nestorianern von jeher die Handauflegung. Durch die Handauflegung wird der Hl. Geist zur Ausübung des priesterlichen Amtes verliehen. Die Handauflegung der Bischofsweihe wird bereits in der Chronik von Arbela erwähnt (2). Narsai schreibt : « Der Priester empfing vom Geist die Gewalt durch die Handauflegung, und durch ihn werden alle Geheimnisse vollzogen » (3). Nach Išoʿyahb I. empfangen Diakone, Priester und Bischöfe durch die Handauflegung vom Herrn die Talente, der Diakon eines, der Priester drei und der Bischof fünf (4). Išoʿyahb III. lehrt, dass durch die Handauflegung der Hl. Geist und die priesterliche Vollmacht verliehen werden. Und zwar wird das Priestertum durch die Handauflegung in ununterbrochener Reihenfolge von den Aposteln hergeleitet (5). Išodad von Merv erklärt den klassischen Text im ersten Timotheus-Brief : « Achte die Gnadengabe nicht gering, die dir... unter Handauflegung der Priester verliehen war » (I Tim. 4, 14), von der Priesterweihe (6). Ebedjesu lehrt, das Priestertum werde durch apostolische Tradition durch die kirchliche Handauflegung verliehen (7). Nach Timotheus II. gibt die Handauflegung die Gnade des Geistes (8). Ein anderes Zeichen als die Handauflegung ist bei den Nestorianern für die Weihe nicht bekannt. Išoʿdad von Merv spricht zwar einmal von der Salbung des Priestertums, durch welche der Hl. Geist verliehen werde (9). Das ist aber ohne Zweife

(1) Einl., f. 4 r.

(2) E. Sachau, *Die Chronik von Arbela*, Berlin 1915, S. 42-43. Auf der Synode von Diamper (1599) wurde unter anderem ein *Liber de Ordinibus* verurteilt, in welchem angeblich gelehrt wird, die Weihe werde durch die Form allein, ohne die Materie verliehen. Dieser Vorwurf gegen die Malabarchristen ist ohne Zweifel haltlos. Mansi 35, c. 1198-99. Man sieht hier, wie wenig man sich auf die Angaben der Synode von Diamper verlassen kann.

(3) *Hom. XVII*, Connolly, S. 21. vgl. S. 8.

(4) Chabot, *Synodicon*, S. 445-46.

(5) *Liber Epistularum*, S. 201, vgl. S. 181.

(6) *Commentaries* V. 2, S. 94.

(7) *Liber Margaritae* IV, 2, S. 331 (Übers., S. 356).

(8) IV, 15. f. 108 v.

(9) *Commentaries* I, S. 97.

dlich zu verstehen, da von einer Salbung im nestorianischen eiheritus nichts bekannt ist. Ebedjesu erklärt ausdrücklich, s Priestertum werde mit geistigem Oel, d. h. durch die Handauf-gung, nicht mit materiellem verliehen (1).

Dass neben der Handauflegung auch noch entsprechende orte, durch welche die Uebertragung des Amtes angedeutet rd, für die Weihe wesentlich seien, heben die nestorianischen itoren nur selten ausdrücklich hervor. Sie disputieren nie darü-r, welche Worte genau die wesentlichen seien. Die Synode von leucia-Ctesiphon (des Jahres 410) gibt eine Beschreibung der ischofsweihe und spricht dabei neben der Handauflegung durch le anwesenden Bischöfe auch von dem Gebet der Handauflegung, as vom ersten unter den Bischöfen gesprochen wird (2).

Das Pontificale der Nestorianer enthält bei den Riten der nzelnen Weihen die Worte, welche die Handauflegung genü-end spezifizieren. Vosté sieht die wesentlichen Worte für die iakonats-und Priesterweihe in dem Gebete : « Domine, Deus, rtis omnipotens... » (3), und für die Bischofsweihe in dem ent-prechenden Gebet, das beginnt : « Deus magne qui a saeculo... » (4). n dem Gebet : « Deus noster bone et rex noster... », das die Anru-ung des Hl. Geistes enthält, sieht er dagegen nur das Dekret der Erwählung (5). Welches hierin die Auffassung der Nestorianer elbst ist, lässt sich nicht entscheiden, da sie über diese Frage nicht reden. Die Tatsache, dass sie sonst bei den Sakramenten die Anrufung des Hl. Geistes als etwas ganz Wesentliches ansehen, ässt aber wohl vermuten, dass sie auch hier diesem Gebete grosse Bedeutung beilegen.

2. *Unwiederholbarkeit der Weihe.*

Das heilige Zeichen der Weihe ist die Handauflegung. Durch sie wird der Hl. Geist zur Ausübung der priesterlichen Vollmacht verliehen. Wir fragen, ob diese Gabe durch die Handauflegung ein für allemal geschenkt wird, oder ob sie verloren gehen kann

(1) *Liber Margaritae* IV, 2, S. 331 (Übers., S. 356).
(2) Chabot, *Synodicon*, S. 263, can. 1 ; *Ordo iudiciorum*, S. 54-55.
(3) Vosté, *Pontificale* I, S. 26. 40.
(4) a. a. O., S. 69, vgl. IV, S. 288.
(5) a. a. O. I, S. 25. 40. 68.; IV, S. 288.

und dann aufs neue durch eine Wiederweihe zurückgegeben werden muss. Wir sprachen oben (S. 69 ff) schon darüber, ob abgefallene oder häretische Priester ihre Funktionen gültig ausüben. Auch wenn ihre Amtshandlungen ungültig sind, ist damit noch nicht notwendig gesagt, dass sie das Priestertum völlig verlieren und wieder geweiht werden müssen. Die Antwort der Nestorianer auf diese Frage ist nicht einheitlich. Besonders in der Frühzeit treffen wir die Auffassung, durch die Absetzung gehe das Priestertum verloren und durch Wiederweihe müsse es nachher aufs neue verliehen werden. Die Synode des Jahres 544 behandelt den Fall eines abgesetzten Bischofs Isaak. Die von ihm Geweihten müssen wiedergeweiht werden. Er selbst soll nach Leistung der Busse wieder aufgenommen werden, muss aber aufs neue die Handauflegung empfangen (1). Iso'yahb III. verlangt bei Aufnahme von abgefallenen Priestern, die, wie oben (S. 70) schon ausgeführt wurde, nach ihm nur noch den blossen Namen des Priestertums haben, dass sie aufs neue « gesalbt, geheiligt und vollendet werden » (2). Ebedjesu schreibt in seiner *Kanones-Sammlung* für abgefallene Priester neue Handauflegung (ܣܡܟܘܬܐ) durch den Bischof vor (3). Es ist aber doch zuzusehen, ob es sich hier um eine eigentliche Wiederweihe handelt. Eine Handauflegung braucht nicht notwendig eine Weihe im strengen Sinne zu sein. Timotheus II. unterscheidet ausdrücklich die « Handauflegung nach Art des Segens » von der Handauflegung der Weihe. Ein Priester, der durch Berührung ungesetzlicher Dinge seine Heiligkeit verloren hat, wird durch « die Handauflegung nach Art des Segens » wieder in sein Amt eingeführt (4). Assemani meint, die « Vervollkommnung » der zu Bischöfen Geweihten durch den Patriarchen sei eine Wiederweihe, weil dabei auch eine Handauflegung vorkommt. Die Handauflegung als solche beweist das noch nicht. Es handelt sich offenbar um eine blosse Bestätigung im Amt. Siehe hierüber weiter unten ; ebenso über die Weihe des Metropoliten und des Patriarchen, die auch als Wiederweihe aufgefasst werden könnte (S. 133-134. 130-131.).

(1) Chabot, *Synodicon*, S. 322-23.
(2) *Liber Epistularum*, Text, S. 268 ; Übers., S. 194.
(3) *Coll. Can.*, tract. VI, 6, S. 281 (Übers., S. 118), can. 14.
(4) II, 7, f. 41 r.

Das Priestertum erscheint jedenfalls bei manchen Nestoria-
rn als etwas in sich ganz Unzerstörbares. Nach Narsai wird die
abe des Priestertums dem Priester erst in der zukünftigen Welt,
der es keine Rangstufen und Klassen mehr gibt, genommen (1).
n *Liber Patrum* heisst es: « Donum sacerdotii, quod confertur
creto et manifesto et signatur et figitur in mentibus hominum
odo indelebili et increabili... » (2). In den von Clemens gegebenen
bostolischen Kanones (entstanden um 300) wird Wiederweihe
nter Strafe der Absetzung verboten (3). Auch Abgesetzte wurden
ei den Nestorianern nicht immer bei der Wiederaufnahme von
euem geweiht. In der Patriarchengeschichte des Mari wird erzählt,
ie der Patriarch Johannes III. abgesetzte Bischöfe wieder ein-
etzte. Eine Wiederweihe wird mit keinem Worte erwähnt (4).
Die liturgischen Gebete bei der Wiederaufnahme eines suspen-
ierten Priesters enthalten nichts, was man als Wiederweihe deu-
en könnte (5). Im ganzen ist die Stellungnahme der Nestorianer
ur Frage nicht einheitlich und nicht klar.

3. *Der Spender der Weihe.*

Durch die Handauflegung die Gabe des Priestertums weiter-
zuleiten, ist ein Vorrecht des Bischofs. Das ist von der Frühzeit
an ohne Schwanken die Lehre der Nestorianer. Schon nach den
apostolischen Kanones des Clemens weiht der Bischof Priester,
Diakone und die anderen Kleriker. Für die Bischofsweihe werden
zwei oder drei Bischöfe verlangt (6). Nach der Chronik von Arbela
st es immer der Bischof, welcher Diakone, Priester oder Bischöfe
weiht, und zwar auch dann, wenn Priester oder Diakone gegen-
wärtig sind (7). Die Synode des Jahres 544 erklärt die von einem
Mann, der sich fälschlich als Bischof ausgab, Geweihten für un-

(1) *Hom. XVII*, CONNOLLY, S. 22.
(2) VOSTÉ, S. 18.
(3) EBEDJESU, *Coll. Can.*, MAI X, 1, S. 15, can. 66.
(4) *Commentaries* II, S. 43
(5) DENZINGER II, S. 273-74.
(6) EBEDJESU, *Coll. Can.*, S. 8 (I u. II).
(7) Vgl. J. B. UMBERG, *Die Sakramente in der Chronik von Arbela*, in *Ztschr. f. k. Theol.*, XLIX (1925) 507; SACHAU, *Die Chronik von Arbela*, S. 42. 43. 49. 54. 58. 64. 65. 67. 69. 82. 85.

gültig ordiniert, da der Spender keine Vollmacht dazu hatte ([1]). Išoʿyahb I. bezeichnet den Bischof als den Spender der Weihe ([2]). Išoʿyahb III. sagt, die Priester könnten nicht Priester sein ohne die Bischöfe, die Bischöfe nicht Bischöfe ohne die Metropoliten, und die Metropoliten nicht Metropoliten ohne den Patriarchen([3]). Der Anonymus erklärt ausdrücklich, der Priester könne die Handauflegung nicht verleihen ([4]). Išoʿdad von Merv kommentiert den Text im ersten Timotheusbrief (4,14), wo von der Handauflegung durch die Presbyter die Rede ist und sagt, hier seien unter Presbytern Apostel zu verstehen ; « denn es war nicht möglich, dass 'Aelteste' einen, der das Priestertum empfing, weihten » ([5]). Nach Ebedjesu weiht der einfache Bischof Leser, Subdiakone, Diakone und Priester ; der Metropolit einfache Bischöfe, der Patriarch die Metropoliten ([6]). Für die Weihe eines Bischofs verlangt er zwei oder drei Bischöfe ([7]). Timotheus II. bezeichnet den Bischof als den Geber des Priestertums ([8]). Die Weihe der unteren Stufen war dem *Liber Patrum* zufolge in alter Zeit auch Sache des Chorbischofs. Aber Priester und Diakone konnte dieser niemals weihen ([9]). Auch Ebedjesu sagt, der Chorbischof könne Knaben auswählen und sie durch Gebet, Bezeichnung und Handauflegung zu Klerikern einsetzen ([10]). Ebedjesu gibt hier jedoch ps.-nicänische Kanones wieder ([11]). Es fragt sich, ob die hier beschriebenen Gebräuche im 14 Jahrhundert noch in Übung waren

([1]) Chabot, *Synodicon*, S. 324.

([2]) a. a. O., S. 446, can. 18.

([3]) *Liber Epistularum*, S. 203.

([4]) Anonymus I, S. 115.

([5]) *Commentaries*, V. 2 S. 94.

([6]) *Coll. Can.*, tract. VI, 1, S. 107.

([7]) *Ordo iud.*, S. 38.

([8]) I, 12 f. 27 v.

([9]) Vosté, S. 28. Der 26. ps.-nicänische Kanon sagt über den Chorbischof : « Und jeden, der Söhne und Töchter hat, überrede er, einige davon auszusondern. Er bezeichne dieselben durch Gebet (lege seine Hand auf sie, Bundessöhne zu sein). Braun, *De Sancta Nicaena Synodo*, S. 78.

([10]) *Coll. Can.*, tract. VI, 7, S. 120-21, can. 2. 3. 4.

([11]) Braun, a. a O.

4. *Der Empfänger der Weihe.*

Bei der Spendung der Weihe muss die rechte Reihenfolge ngehalten werden. Išoʿyahb I. erklärt es für unerlaubt, jemanen zum Bischof zu weihen, der nicht zuvor das Diakonat und as Priestertum empfangen hat (1). Es scheint dies aber nicht unedingt notwendig zu sein. In der Chronik von Arbela wird erzählt, ie ein Diakon zum Bischof geweiht wird (2). Im Weiheritus ist orgesehen, dass der Kandidat des Bischofsamtes Priester oder iakon sein könne (3).

Die Weihe kann, wie es scheint, auch unmündigen Kindern espendet werden. Wilhelm von Rubruk erzählt, dass die Nestoaner in der Mongolei fast alle Knaben schon in der Wiege zu Prieter weihten (4). Die Berichte lateinischer Missionare über die Geräuche der Orientalen sind jedoch mit Vorsicht aufzunehmen.

I. Die einzelnen Rangstufen des Priestertums, ihre Weihen und ihre Vollmachten.

1. *Aufzählungen.*

Wir kommen nun zu den einzelnen Stufen des Priestertums. Ebedjesu schreibt: « Nonnulli veteres statuunt sacerdotium quidem debere poni tamquam genus (ܓܢܣܐ) quoddam; gradus autem, qui in eo (sunt), tamquam species (ܙܢܐ); ordines vero tamquam differentias (ܫܘܢܝܐ); officium (ministerium) demum tamquam proprietatem (ܡܫܡܫܢܐ) (5). Als Hauptstufen werden von den Nestorianern mit Recht angesehen: Bischofsamt, Priestertum und Diakonat. Schon in der Chronik von Arbela finden

(1) Chabot *Synodicon*, S. 446, can. 18.
(2) Sachau, *Die Chronik von Arbela*, S. 43.
(3) Denzinger II, S. 238.
(4) Van den Wyngaert, *Sinica Franciscana* I, S. 238.
(5) *Coll. Can.* tract VI, 1, S. 269 (Übers., 105).

wir diese drei Grade und nur diese (1). Die *Akten der persischen Märtyrer* erwähnen des öfteren Bischöfe, Priester und Diakone (2). Den Subdiakon finden wir zuerst im Bericht über das Martyrium des Seligen Mar Abda (im Jahre 420) (3). Neben den drei Hauptstufen ist in der Biographie des Katholikos Mar Aba († 552) auch von « anderen kirchlichen Graden » die Rede, ohne dass sie genannt werden (4).

Die 3 Hauptstufen zählt Išoʿyahb I. auf (5). Die Synode des Jahres 585 unterscheidet unter den Bischöfen : Patriarchen, Metropoliten und einfache Bischöfe (6). Die gleiche Unterscheidung bringt auch Išoʿdad von Merv. Er betont die wesentliche Verschiedenheit der drei Hauptrangstufen. Der Diakon hat nur ein Talent empfangen und kann deshalb nicht die Werke dessen tun, der zwei empfangen hat (des Priesters). « Aber wenn diese Gabe des Bischofsamtes und des Diakonates eine ist, wie einige gemeint haben, und nur eine Erlaubnis ohne Weihe genügt, sie (die Gabe des Diakonates) zum Grade des Bischofsamtes zu vervollständigen, so wird das auch vom Laienstande gelten » (7). Elias von Damaskus erklärt, alle Christen stimmten darin überein, dass sie das Priestertum und seine Grade annehmen. Diese sind : Patriarchat, Episkopat, Presbyterat und Diakonat (8). Šelemon von Basra lässt den drei Stufen der Engel drei Grade des Priestertums entsprechen : Hoherpriester, Priester und Diener (9). Nach Timo-

(1) SACHAU, *Die Chronik von Arbela*, S. 54 ; Nach der Synode von Diamper enthält der *Liber de Ordinibus* die Lehre, es gebe nur zwei Rangstufen : Diakonat und Priestertum. Auch das ist wieder ein völlig haltloser Vorwurf der Synode gegen die Nestorianer. (MANSI 35, c. 1199). Die *Chronik von Arbela* erwähnt für die älteste Zeit nur Bischöfe und Diakone. Erst unter dem Bischof Noah (151-67) werden auch Priester genannt. Vgl. UMBERG a. a. O., S. 504-505 ; Sachau, S. 54.

(2) O. BRAUN, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Kempten-München 1914, S. 5. 41. 100.

(3) a. a. O., S. 139.

(4) a. a. O., S. 207.

(5) CHABOT, *Synodicon*, S. 445-46.

(6) a. a. O., S. 419, can. 29.

(7) *Comentaries* I, S. 99-100.

(8) BO III, 1, S. 514.

(9) *The Book of the bee*, hrsgb. v. E. A. WALLIS BUDGE, Oxford 1886, S. 9.

eus II. hat Christus die Hauptstufen des Priestertums: Bischofs-
nt, Priestertum und Diakonat, selbst eingesetzt ([1]).

Neben diesen Hauptstufen werden noch eine Reihe anderer
nannt. Die Nestorianer sind in der Aufzählung der Rangstufen
cht einig. Wir finden bisweilen eine Neunzahl, den neun Chören
r Engel entsprechend Diese Zahl wird aber von manchen
isdrücklich abgelehnt. Wir treffen die Parallele zu den neun
hören der Engel zum erstenmal beim Metropoliten Išoʿbokt
(III. Jahrh.) Es entsprechen sich nach ihm: Cherubim und Pa-
iarchen, Seraphim und Katholikoi, Thronen und Metropoliten,
errschaften und Bischöfe, Mächte und Visitatoren, Gewalten
nd Priester, Fürstentümer und Diakone, Erzengel und Subdia-
one, Engel und Leser ([2]). Johannan Bar Zoʿbi spricht von den
eun Rangstufen des Priestertums, analog zu neun Rangordnun-
en der Engel, ohne sie jedoch aufzuzählen ([3]). Der *Liber Patrum*
nterscheidet drei Stufen des Priestertums, von denen jede drei
rade hat, genau entsprechend den Stufen und Graden in der
ngelwelt: erste Stufe: Hohepriester (Patriarchen, Metropoli-
en und Bischofe); zweite Stufe: Priester (Chorbischöfe, Visita-
oren und Priester); dritte Sufe: Diener (Diakone, Subdiakone
nd Leser) ([4]). Fast die gleiche Aufzählung bringt auch Ebedjesu;
ur nennt er statt des Visitators den Archidiakon ([5]). An anderer
telle gibt er bei der priesterlichen Stufe die Einteilung: Priester,
eriodeut, Archidiakon, und bei der bischöflichen: Bischof, Me-
ropolit, Katholikos ([6]). Er beruft sich hierfür auf « die Alten ».
Nach Vosté kennt das Pontificale der Nestorianer neun Stufen:
eser, Subdiakon, Diakon; Priester, Chorbischof (= Periodeut oder
Visitator), Archidiakon; Bischof, Metropolit, Katholikos (oder
atriarch) ([7]). Man sieht, die Art der Aufzählung ist nicht einheit-
ich. Es tritt aber immer die Dreiheit, Bischofsamt, Priesteramt
nd Diakonat hervor.

([1]) I, 11, f. 23 v-24 r.
([2]) *Borg. Syr.* 88, S. 346.
([3]) *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse, Borg. Syr.* 90, f. 67 b.
([4]) Vosté, S. 16.
([5]) *Ordo iud.*, S. 109-110.
([6]) *Coll. Can.*, tract. VI, 1, S. 106.
([7]) Vosté, *Pontificale* IV, S. 286-87. Diese Einteilung finden wir auch heute noch. Vgl. Maclean S. 181-82.

Bisweilen wird die Einteilung in neun Grade ausdrücklich abgelehnt. Der Anonymus referiert die Stufen: Leser, Subdiakon, Diakon; Priester, Periodeut, Chorbischof; Bischof, Metropolit, Katholikos. Er wendet hiergegen zunächst ein, dass man in diese Aufzählung den Patriarchen nicht einordnen könne. Ferner will er überhaupt von dem Vergleich der priesterlichen Rangstufen mit denen der Engel nichts wissen. Der Dienst der Priester steht höher als der der Engel. Der Seraph fasste nur mit der Zange die glühende Kohle an, die nur ein Vorbild der hl. Eucharistie war. Der Priester dagegen teilt die hl. Eucharistie, die Erfüllung des Vorbildes, aus. Der Priester ruft den Hl. Geist herab, während Gabriel ihn nur ankündigte ([1]). Ebenso lehnt Timotheus II. die Neunzahl ab. Er führt sie in folgender Form an: Patriarch, Metropolit, Bischof; Priester, Diakon, Subdiakon; Leser, Sänger, Exorzist. Timotheus folgt hier ganz Bar Hebraeus. Er beruft sich auf Ps.-Dionysius, der nur drei Grade des kirchlichen Dienstes kenne. Als innere Gründe für die Ablehnung bringt er: Die drei Rangstufen der höchsten Hierarchie sind wesentlich gleich. Der Patriarch kann nicht allein einen Bischof weihen und umgekehrt ein Bischof allein nicht den Patriarchen. Früher war auch der Name für alle drei Stufen derselbe. Leser, Sänger und Exorzist werden nicht durch Handauflegung geweiht, sondern es wird ihnen nur eine Vollmacht gegeben. Diese Aemter können also nicht als Rangstufen des Priestertums aufgeführt werden. Das gleiche gilt von den Subdiakonen. Sie werden zum Empfang des Amtes nur bezeichnet ([2]). Eine Weihe der Sänger wird auch in manchen Handschriften des Pontificale bei den Nestorianern erwähnt ([3]). Die Neunzahl ist aber doch bei den Nestorianern vorherrschend.

Vereinzelt finden wir andere Zählungen. Išoʿ Bar Nun spricht von fünf Graden der kirchlichen Hierarchie ([4]). An anderer Stelle nennt er diese Grade: Diakon, Priester, Bischof, Erzbischof, Katholikos ([5]). Ebedjesu bringt neben der Neunzahl auch die Siebenzahl, gibt aber tatsächlich zehn Rangstufen an: Patriarch,

([1]) Anonymus I, S. 113. 116-117.

([2]) I, 5, f. 13 v-14 r; vgl. Bar. Hebr., *Buch der Leuchte* I, 2, *Vat. Syr.* 168, f. 191 v-192 r; *Eccl. Hier.* Kap. V, PG III, c. 501 d.

([3]) Vosté, *Pontificale* II, S. 156-157.

([4]) Sachau, *Syrische Rechtsbücher* II, S. 161, § 97 u. 98.

([5]) a. a. O., S 175. § 130.

Katholikos, Metropolit, Bischof, Archidiakon, Chorbischof, Periodeut (oder Visitator), Priester, Diakon, Subdiakon [1].

Ausser den schon genannten Aemtern werden bisweilen noch andere aufgeführt. Die Synode des Jahres 549 zählt z. B. auch den Torhüter zu den Klerikern [2]. Der Anonymus erwähnt Diakonissen und Pförtnerinnen [3]. Der Sänger wird ausser in der oben zitierten, aus Bar Hebraeus entlehnten Stelle bei Timotheus II. von Ebedjesu in seiner *Kanones-Sammlung*, mit Berufung auf die *apostolischen Kanones* erwähnt [4]. Diese Kanones sind nach Dauvillier im dritten Jahrhundert wahrscheinlich in Aegypten entstanden [5]. Es geht also auch aus dieser Stelle nicht klar hervor, dass das Sängeramt bei den Nestorianern als priesterliche Rangstufe heimisch war. Der *Liber Patrum* kennt neben den neun Ordnungen des Priestertums noch andere « Diener der Kirche », nämlich Exorzisten, Sakristane, Oekonome, Ostiarier. Diese Aemter gelten also nicht als priesterlich [6]. Maclean sagt, es gebe mancherorts bei den Nestorianern noch Sakristane, « stewards » und Türhüter [7].

Die Nestorianer sprechen also zumeist von neun Rangstufen des Priestertums. Alle Stufen, auch die niederen, nehmen irgendwie am Priestertum teil. Sie sind, wie Ebedjesu sagt species zum genus Priestertum (siehe oben S. 125). Es geht aber doch aus den bisherigen Ausführungen schon hervor, dass die Nestorianer zwischen höheren und niederen Weihen unterscheiden. Es wurde oben schon gezeigt, wie eine Reihe von Autoren nur die wesentlichen drei Rangordnungen aufzählen. Wir sprachen auch schon darüber (S. 56-57), dass zwischen Weihe mit Handauflegung, mit Bezeichnung und Anrufung des Hl. Geistes und Weihen ohne diese Merkmale unterschieden wird. Auch der Spender der höheren und niederen Weihen ist nicht derselbe. Wie schon gesagt, kann der Chorbischof die niederen Weihen spenden, während die höheren dem Bischof vorbehalten sind.

(1) *Ordo iud.*, S. 109.
(2) Chabot, *Synodicon*, S. 559, can. 23.
(3) Anonymus II, S. 31. Über die Diakonisse siehe weiter unten S.
(4) *Coll. Can.*, S. 17.
(5) Chaldéen (Droit), in *Dict. de Droit Can.*, fasc. XIII-XIV, c. 298.
(6) Vosté, S. 35.
(7) Maclean, S. 210.

2. *Die einzelnen Rangstufen.*

Der Patriarch. Wir handeln jeweils über die Weihen und über die Amtsbefugnisse der einzelnen Rangstufen. Nach Išoʿyahb III. muss der Patriarch vom Bischofsamt zum Patriarchenamt promoviert werden durch die Handauflegung der von den Kanones bestimmten Metropoliten. Sonst ist sein Amt ohne Kraft (1). Im *Liber Patrum* werden die sechs Metropoliten angegeben, die den Patriarchen weihen müssen (2). Auch nach Ebedjesu wirken sechs Metropoliten bei der Weihe des Katholikos mit (3). An anderer Stelle spricht er von drei oder vier Metropoliten (4). Der Weiheritus ist dem der Bischofsweihe sehr ähnlich. Handauflegung und Anrufung des Hl. Geistes finden wir auch hier (5). Das Gebet, welches nach Vosté die Form der Weihe enthält – es beginnt : « Deus magne qui a saeculo » – soll nach dem bei Denzinger mitgeteilten Texte nur dann gesprochen werden, wenn der Kandidat noch nicht Metropolit ist (6). Im Text, den Vosté gibt, fehlt es ganz (7). Es ist durch diese Auslassung immerhin angedeutet, dass man die Bischofsweihe nicht wiederholen will. Theoretische Auseinandersetzungen über die Frage, ob die Patriarchenweihe eine eigentliche neue Weihe sei oder eine blosse Zeremonie, finden wir bei den Nestorianern nicht. Da sie im allgemeinen Sakramente und Sakramentalien kaum unterscheiden, ist das auch nicht zu verwundern. Zu den Amtsbefugnissen des Patriarchen gehört es, den Metropoliten zu weihen. Nach Isoʿyahb III. kann ein Metropolit nicht ohne den Patriarchen geweiht werden (8). Im *Liber Patrum* heisst es, der Patriarch habe fünf Talente : 1. das Diako-

(1) *Liber Epistularum*, S. 203.
(2) Vosté, S. 22.
(3) *Ordo iud.*, S. 56.
(4) *Coll. Can.*, tract. IX, 2, S. 157.
(5) Denzinger II, S. 253-54.
(6) a. a. O., S. 254.
(7) Vosté. *Pontificale* II, S. 142.
(8) *Liber Epistularum* S. 203. In einer im 9. Jahrhundert entstandenen Schrift über das ostsyrische Mönchsleben wird berichtet, dass während der langen Sedisvakanz nach den Tode des Katholikos Sabrišoʿ (I, + 604) weder Metropoliten noch Bischöfe geweiht wurden. Braun. *Ostsyrisches Mönchsleben* (Anhang zu *Persische Martyrerakten*), S. 20.

ıt, dann die zwei Talente des Priestertums und zwei weitere Ta-
nte des Bischofsamtes (1). Es wird hier also gar keine neue Voll-
acht, welche über die der Bischöfe hinausgeht, genannt. Nach
bedjesu ist es das Amt des Patriarchen, die Metropoliten zu
eihen und die Bischöfe zu vervollkommnen (2) (hierüber unten
133-134).

Der Metropolit. Bei der Weihe des Metropoliten sollen nach
bedjesu wenigstens drei Bischöfe mitwirken (3). Bei der Weihe
t nach einer Rubrik, die wir sowohl bei Denzinger als bei Vosté
nden, zu unterscheiden, ob der Kandidat bereits Bischof ist oder
icht. Wenn er noch nicht Bischof ist, wird die Bischofsweihe an
ım vollzogen. Auch wenn er schon Bischof ist, trägt er zu Beginn
er Weihe nur die priesterlichen Gewänder, die bischöflichen werden
ım erst bei der Weihe überreicht. Bei Denzinger wird keine neue
Iandauflegung und keine Anrufung des Hl. Geistes erwähnt.
Bei Vosté heisst es, dass, wenn der zu Weihende noch nicht Bi-
chof ist, das Gebet der Weihe « Deus magne, qui a saeculo » über
hn gesprochen wird. Es ist also anzunehmen, dass dies, falls er
chon Bischof ist, nicht geschieht. Im Text wird die Anrufung
les Hl. Geistes mit Handauflegung erwähnt, ebenso das Gebet
Deus magne etc. » (4). Vosté gibt den Text des Codex Maussiliensis
55, der mit dem Cantabrigiensis add. 1988 des Jahres 1558 übereinstimmt. Hier wird sicher nestorianische Ueberlieferung geboten.
Sache des Metropoliten ist es, die einfachen Bischöfe seiner Pro-
vinz zu weihen (5).

Der Bischof. Zur Bischofsweihe verlangt bereits die Synode
les Jahres 410 mindestens drei Bischöfe (6). Die Synode des Jahres
544 erklärt: Der Bischof, der von einem oder zwei Bischöfen
aufgestellt ist, ist nicht gültig (لا صنع) (geweiht); dies ist vielmehr nur derjenige, der von einer grösseren Zahl, wenigstens von
dreien, aufgestellt wurde. Die Wahl muss geschehen in Gegenwart

(1) Vosté, S. 21.
(2) *Coll. Can.*, tract. VI, 1, S. 107.
(3) *Coll. Can.*, tract. VII, 3, S. 137.
(4) Vosté, *Pontificale* II, S. 107 ff; Denzinger II, S. 272-73.
(5) *Coll. Can.*, tract. VI, 1, S. 107.
(6) Chabot, *Synodicon*, S. 263, can. 1. In der Biographie des Mar Aba († 552) wird berichtet, wie dieser einen Bischof weihte. Von der Mitwirkung anderer Bischöfe ist nicht die Rede. Braun, *Ausgewählte Akten*, S. 218.

des Metropoliten oder wenigstens in dessen Auftrag ([1]). Hier haben wir ohne Zweifel den Grund, weswegen mehrere Bischöfe und auch der Metropolit für die Weihe eines Bischofs mitwirken müssen. Es soll nicht vom Belieben bloss zweier Bischöfe abhängen, wer zum Bischof erwählt wird. Auch der Metropolit muss seine Zustimmung geben. Daher kommt denn auch in der Folgezeit die Bestimmung auf, dass der Metropolit bei der Weihe mittätig sein müsse. Išoʿyahb III. sagt, die Bischöfe könnten nicht Bischöfe sein ohne die Metropoliten ([2]). Išoʿdad von Merv erklärt, dass der Bischof mit dem Metropoliten und dem Patriarchen an der Weihe von Metropoliten und Bischöfen teilnimmt ([3]). In der Patriarchengeschichte werden für die Bischofsweihe drei Bischöfe verlangt ([4]). Ein einfacher Bischof ohne Metropolit kann also die Bischofsweihe nicht vornehmen. Ebedjesu nennt unter den Funktionen des Bischofs überhaupt nicht die Weihe von Bischöfen ([5]). Er verlangt für die Bischofsweihe mindestens drei Bischöfe ([6]). Im *Liber Patrum* heisst es : « Absque duobus epicopis enim aut uno cum Evangelio et Cruce non potest Metropolita vel Patriarcha ordinare episcopum secundum canones synodicos » ([7]).

Die älteste Beschreibung der Bischofsweihe bei den Nestorianern finden wir in den Akten der Synode des Jahres 410 : « Wenn die Bischöfe mit dem Volke in der Kirche Christi vor seinem Altare versammelt sind im Augenblick, da das Opfer dargebracht wird, sollen sie das Evangelium auf sein Haupt legen und sie sollen alle die rechte Hand über ihn ausstrecken, und der erste unter ihnen soll (das Gebet der) Handauflegung sprechen » ([8]). Wir haben also hier bereits die wesentlichen Elemente, die in der Folgezeit immer wiederkehren : Auflegung des Evangelienbuches durch die Bischöfe, Handauflegung durch die Bischöfe mit entsprechendem Gebet. Ebedjesu hat diesen Text wörtlich in seinen *Ordo iudiciorum*

([1]) Chabot, *Synodicon*, S. 558, can. 19 (Syrisch S. 548).
([2]) *Liber Epistularum*, S. 203.
([3]) *Commentaries* I, S. 99.
([4]) Gismondi II, S. 6.
([5]) *Coll. Can.*, tract. VI, 1, S. 107.
([6]) *Ordo iudiciorum*, S. 54. *Coll. Can. VIII*, 3, S. 137.
([7]) Vosté, S. 25.
([8]) Chabot, *Synodicon*, S. 263, can. 1.

nd seine *Collectio canonum* übernommen (1). Auch in den Weiriten, wie wir sie im Pontificale finden, sind dies die Hauptemente der Bischofsweihe (2).

Nach der Weihe muss sich der Bischof dem Patriarchen vorellen, um von ihm « vervollkommnet » zu werden. Diese Bestimung finden wir bereits im Kanon 1 der Synode des Jahres 410: Dann soll der eingesetzte Bischof (ܡܫܬܠܡܢܐ) gehen, um von dem rossen Metropoliten, dem Katholikos von Seleucia-Ctesiphon ervollkommet zu werden. Er soll ihm einen Brief der Bischöfe, ie ihn geweiht haben, bringen » (3). Es braucht also die Bestäigung des Katholikos. Der Bischof ist aber bereits durch die Weihe ingesetzt. Ebedjesu übernimmt auch diese Bestimmung in seine Kanones-Sammlungen. An anderer Stelle sagt er, der Metropoit solle, wenn er geweiht sei, zum Patriarchen gehen der ihm die Hand auflegt und das Gebet rezitiert (4). Das Vervollkommnen der Bischöfe hat sein Vorbild darin, dass auch die Apostel erst nach der Geistsendung, durch die sie vervollkommnet wurden, hr Amt ausübten (5). Das legt wiederum nahe, dass die Bischöfe schon vor der Vervollkommnung ihr Amt besitzen. In der Patriarchengeschichte heisst es, der Geweihte müsse, bevor er zu den Vorstehern gerechnet wird, sich dem Patriarchen vorstellen. Dieser gibt ihm seinen Segen und die Fülle der bischöflichen Gewalt (6). Hier hat man mehr den Eindruck, dass erst durch die Vervollkommnung die Vollmacht gegeben werde. Im *Liber Patrum* lesen wir: « Quando consecrat episcopum pro una ex civitatibus vel eparchiis suis cum consensu patriarchae fiat et mittat eum cum litteris ad patriarcham ut ab eo perficiatur et tunc in

(1) *Ordo iud.*, S. 54-55; *Coll. Can.*, tract. VIII, 1, S. 136.

(2) Denzinger II, S. 237 ff; 269 ff; Vosté, *Pontificale* I, S. 59 ff. Nach Denzinger II, S 271 könnte man meinen, dass der Archidiakon das Evangelium auflegt und nicht der Bischof: « Canone absoluto archidiaconus extendat operculum Evangelii super dorsum ordinandi et caput, ponat Evangelium super operculum . . . . . ». Das Komma nach « caput » ist falsch gesetzt. Der Sinn ist ohne Zweifel: « Das Haupt (d. h. der Vorsteher — Vosté übersetzt zutreffend: « Praesul » —) soll das Evangelium auf den Deckel legen ».

(3) Chabot, *Synodicon*, S. 263.

(4) *Coll. Can.*, tract. IX, 5, S. 162 (Syrisch: 324).

(5) a. a. O., VI, 1 S. 107-8.

(6) Gismondi II, S. 6.

cipiat exercere ministerium episcopale » (1). Hier scheint es sich bei der Vervollkommnung um eine blosse Bedingung für die erlaubte Ausführung des Amtes zu handeln. Das geht auch daraus hervor, dass kurz darauf gesagt wird, die weit entfernt wohnenden Metropoliten dürften Bischöfe weihen, ohne dass sie nachher vom Patriarchen vervollkommnet werden. Dies ist also nicht unbedingt notwendig (2). Die Riten der Vervollkommnung sind folgende: Der Patriarch legt dem Kandidaten das Evangelienbuch auf den Rücken. Es wird aber kein Evangelium verlesen, weil das bei der Weihe schon geschehen ist. Das Gebet der Herabrufung des Hl. Geistes wird gesprochen, aber mit einer kleinen Aenderung. Bei der Weihe heisst es: « Praesentamus coram te », hier statt dessen: « perficimus ». Nach Denzinger ist mit dem Gebet der Herabkunft des Hl. Geistes eine Handauflegung verbunden (3). Bei Vosté wird eine solche nicht erwähnt (4). Das Gebet der Handauflegung: « Deus magne qui a saeculo » wird nicht wiederholt, und die Handauflegung unterbleibt (5). So ist auch in den Riten zur Genüge ausgedrückt, dass es sich nicht um Uebertragung der bischöflichen Vollmacht handelt und auch nicht um eine Wiederholung der Bischofsweihe. Gerade das Wichtigste wird ausgelassen.

Was die Amtsbefugnisse des Bischofs angeht, wurde schon gesagt, dass er nur in Verbindung mit dem Metropoliten Bischöfe weihen kann. Weiterhin gehört es zum Amt des Bischofs, Altäre zu weihen. Die Altarweihe ist an sich dem Bischof vorbehalten. Nach dem Anonymus darf der einfache Priester nur mit Erlaubnis und im Auftrage des Bischofs einen Altar weihen (6). Nach dem *Liber Patrum* hat der Bischof zwei Talente mehr als der Priester: Die chirotonia und die Altarweihe (7). Die Altarweihe mit Oel kann der einfache Priester nicht vollziehen (8). Timotheus II. zufolge ist dem Bischof die Weihe des Oeles für die Altarweihe und die Konsekration des Altares vorbehalten (9). Nach Ebedjesu,

(1) Vosté, S. 24.
(2) a. a. O., S. 25.
(3) Denzinger II, S. 247.
(4) Vosté, *Pontificale* II, S. 100.
(5) a. a. O., S. 99-100.
(6) Anonymus II, S. 128.
(7) Vosté, S. 21.
(8) Vosté, S. 30.
(9) I, 7, f. 20 v.

der hier einen der arabischen ps.-nicänischen Kanones wiedergibt, ist es Sache des Bischofs, die Kirchen zu weihen. Im Notfalle kann dies freilich auch der Chorbischof tun (1). Die wesentliche Vollmacht, die den Bischof vor dem Priester auszeichnet, ist die, die verschiedenen Weihen zu spenden. Išo'dad von Merv schreibt dem Bischof fünf Talente zu : ausser den Vollmachten des Priesters sind es die Weihe des Diakons und die des Priesters und der Bischöfe. (Was die letzte angeht, siehe oben S. 131-132) (2). Auch nach dem *Liber Patrum* hat der Bischof, wie Patriarch und Metropolit, fünf Talente. Was ihn vor dem Priester auszeichnet, ist, dass er Priester und Diakone weihen kann (3). Ebedjesu schreibt in seiner *Kanones-Sammlung* : « Episcopo autem super tria adduntur duo alia propter impositionem manus graduum ecclesiasticorum » (4). Dem einfachen Bischof kommt es zu, « Leser, Subdiakone, Diakone und Priester zu weihen und über den Archidiakon zu beten » (5).

Der Chorbischof. Er hat nach dem *Liber Patrum* keine chirotonia, sondern nur eine Segnung. Es müssen ihm die Hände aufgelegt werden, wenn er nachher Bischof werden soll. Vom Visitator sagt dagegen dasselbe Buch, er habe eine chirotonia, wie die Superioren der Klöster. Es wird aber bemerkt, diese Weihe sei ausser Gebrauch gekommen (6). Chorbischof und Visitator waren also ursprünglich unterschieden. Das geht auch hervor aus einem Kanon der Synode des Jahres 554, wo gesagt wird, der Visitator könne durch den Chorbischof zurechtgewiesen werden (7). Nach Ebedjesu trat der Periodeut (=Visitator) an die Stelle des Chorbischofs, als dieser aus der Kirche des Ostens verschwand (8). An anderer Stelle setzt er Chorbischof und Visitator gleich : « De electione et chirotonia chorepiscopi id est periodeutae, qui est visitator » (9). Bei der Beschreibung der Weihe, die er dann gibt, wird aber keine Handauflegung erwähnt. Man darf also den Aus-

(1) *Ordo ind.*, S. 50, N. 19.
(2) *Commentaries* I, S. 99
(3) Vosté, S. 26.
(4) *Coll. Can.*, tract. VI, 1, S. 106.
(5) a. a. O., S. 107.
(6) Vosté, S. 28, 29.
(7) Chabot, *Syn.*, S. 365, can. 23; vgl. S. 420, can. 29.
(8) *Coll. Can.*, tract. VI, 1 S. 107.
(9) a. a. O., tract. VI, 7, S. 19.

druck « chirotonia » nicht pressen. Den älteren Zustand gibt dann wieder der gleich darauf folgende Kanon, wo es heisst, der Chorbischof solle Periodeuten aufstellen ([1]). Im Ritus der Weihe der Chorbischöfe findet sich keine Handauflegung und keine Anrufung des Hl. Geistes ([2]).

Der Chorbischof wird bereits von der Synode des Jahres 410 erwähnt, wo gesagt wird, man solle nicht mehrere Chorbischöfe für einen einzigen Bischof aufstellen ([3]). Der Anonymus erklärt das Wort « Chorbischof » als Bischof der Dörfer ([4]). Dieselbe Wortbedeutung gibt der *Liber Patrum*. Nach dieser Schrift wird der Chorbischof mit der Visitation der Dörfer beauftragt. Er ist der Vikar und der Gehilfe des Bischofs ([5]). Dass der Chorbischof in alter Zeit auch die niederen Kleriker, bis zum Subdiakon einschliesslich, weihen konnte, wurde oben schon erwähnt (S. 124). Ueber die Pflichten des Chorbischofs im einzelnen handelt Ebedjesu in seinem *Ordo Iudiciorum*. Er gibt hier die sog. arabischen Kanones des Nicaenum wieder. Die Einzelheiten haben kein theologisches, sondern lediglich kanonistisches Interesse ([6]). Nach Maclean gibt es heute bei den Nestorianen keine Chorbischöfe mehr ([7]).

Der Archidiakon. Er hat nach dem *Liber Patrum* eine chirotonia ([8]). Bei Denzinger ist in der Ueberschrift zur Weihe des Archidiakons auch von manus impositio (syrisch wird es « chirotonia » heissen) die Rede ([9]). In den Weiheriten selbst kommt aber eine Handauflegung nicht vor. Wieder ein Beispiel, dass chirotonia nicht notwendig Handauflegung bedeuten muss, sondern auch einfach Weihe heissen kann. Der Archidiakon wird auf der Stirn bezeichnet, wobei die übliche Formel gesprochen wird ([10]). Er ist, wie das aus dem Weiheritus hervorgeht, bereits Priester ([11]).

([1]) ebenda.
([2]) Denzinger II, S. 260-61; Vosté, *Pont.* I, S. 44 ff.
([3]) Chabot, *Synodicon*, S. 267.
([4]) Anonymus I, S. 185.
([5]) Vosté, S. 28.
([6]) *Ordo iud.*, S. 48 (N. 25-27); S. 50 (N. 49-52. 54).
([7]) Maclean, S. 182.
([8]) Vosté, S. 29.
([9]) Denzinger II, S. 257.
([10]) a. a. O., S. 258; Vosté, *Pontificale*, I S. 55-56.
([11]) Vosté, *Pontif.* I, S. 55.

Das Amt des Archidiakons wird schon von der Synode des hres 410 erwähnt. Hier werden seine Funktionen im einzelnen schrieben. Er ist die rechte Hand des Bischofs und leitet den nzen Gottesdienst (1). Nach den Kanones des Išoʿ Bar Nun ist r Archidiakon befugt, als kirchlicher Richter aufzutreten (2). r Anonymus erwähnt den Archidiakon sehr häufig. Er ist nach n gleichsam ein Engel, der über dem Priestertum aufgestellt (3). Nach dem *Liber Patrum* wird der Archidiakon auch Visitor genannt. Er fungiert als Sekretär des Patriarchen (4). In den ubriken der Weihe wird dem Archidiakon die Vollmacht zugehrieben, die Altarweihe ohne Oel vorzunehmen (5). Ebedjesu schreibt die Funktionen im einzelnen (6).

Der Priester. Der Weihe des Priesters geht wie bei den unter m Priester stehenden Stufen die Tonsur voraus. Im wesentlien besteht die Weihe in der Auflegung der rechten Hand des ischofs mit entsprechenden Gebeten. Im ersten Gebet : « Deus oster bone et rex... », wird der Hl. Geist auf die Ordinanden herabrufen, auf dass sie ihr Amt würdig ausüben können. Im zweiten ebet : « Domine Deus fortis omnipotens », werden die priesterchen Vollmachten im einzelnen für den Weihekandidaten ereht (7). Es folgt die Bekleidung mit den priesterlichen Gewänern. Dann wird dem Geweihten das Evangelienbuch überreicht, nd er wird auf der Stirne bezeichnet, wobei die übliche Formel esprochen wird (8).

Das Amt des Priesters ist es, zu belehren und zu erleuchten. Dieser Gedanke, der von Pseudo-Dionysius entlehnt ist, findet ich recht selten bei den Nestorianern. Babai der Grosse sagt : « Die Diakone reinigen, die Priester belehren » (9). Nach Ebedjesu rleuchtet der Priester das Volk (10). Timotheus II. nennt den Prie-

(1) Chabot, *Synodicon*, S. 267, can. 15, vgl. S. 413-14, can. 19; S. 559, can. 28.
(2) Sachau, *Syrische Rechtsbücher* II, S. 171 § 116.
(3) Anonymus II, S. 39; vgl. S. 9. 16. 24. 25.
(4) Vosté, S. 29.
(5) Denzinger II, S. 258; Vosté, *Pontificale* I, S. 56.
(6) *Coll. Can.*, tract. VI, 8, S. 121, can. 1.
(7) Vosté, *Pontif.* I, S. 40-41; Denzinger II, S. 236-37
(8) Vosté, *Pont.* I, S. 41-42; Denzinger II, 37.
(9) Frankenberg, *Euagrius Pont.*, S. 317.
(10) *Ordo iud.*, S. 109.

ster in einem dem Bar Hebraeus entlehnten Abschnitt « Erleuchter » (1). Dass der Priester die Handauflegung nicht spenden kann, wurde oben schon gezeigt ; ebenso wurde schon darüber gehandelt, was er bezüglich der Altarweihe kann : Die Altarweihe mit Oel kann er nicht vollziehen, wohl aber die ohne Oel, wenigstens mit Erlaubnis des Bischofs (siehe oben S. 134). Die Hauptvollmacht des Priesters ist es, das Opfer darzubringen und die Taufe zu spenden. Das sind, wie die Nestorianer immer wieder betonen, die zwei Talente, die der Priester dem Diakon, der nur ein Talent besitzt, voraushat. Diese Lehre finden wir bereits bei Išoʿyahb I. (2), dann bei Išoʿdad von Merv (3) und bei Ebedjesu (4), ebenso im *Liber Patrum* (5). Zur Spendung der Taufe gehört auch die Weihe von Wasser und Oel. Bei Babai dem Grossen lesen wir : « Er (der Priester) heiligt, kraft seines Priestertums, Wasser und Oel » (6). Ueber die Vollmacht des Priesters bezüglich der Sündenvergebung wird weiter unten, bei Behandlung des Bussakramentes die Rede sein (S. 247 ff). Im *Liber Patrum* finden wir eine Aufzählung der Vollmachten des Priesters. Hier werden neben der Vollmacht, die Taufe zu weihen und das Opfer darzubringen, folgende Funktionen genannt : « Habet potestatem.... legendi Evangelium super suggestum, desponsandi mulierem, sepeliendi defunctos, reconciliandi transgressores et implendi omnia necessaria (munera) sacerdotii, excepta consecratione altaris cum oleo..., potest ligare et solvere propter sacerdotium, quod accepit, et ponere manum super aegrotos ut sanentur » (7). In den Weiheriten wird in dem die Handauflegung begleitenden Gebet von folgenden Vollmachten gesprochen : Der Priester legt den Kranken die Hände auf, damit sie geheilt werden, er dient dem Altare, er opfert, er weiht das Taufwasser. In zwei Codices wird hinzugefügt : « Absolvant populum tuum » (8).

(1) I, 4, f. 12 v ; vgl. Bar Heb., *Buch der Leuchte* II, 2, *Vat. Syr.* 168 f. 190 v.

(2) Chabot, *Synodicon*, S. 146, can. 18.

(3) *Commentaries* I, S. 99.

(4) *Coll. Can.*, tract. VI, 1, S. 106.

(5) Vosté, S. 21. 30.

(6) Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, S. 253.

(7) Vosté, S. 30.

(8) Vosté, *Pontif.* I, S. 41.

Der Diakon. Seine Weihe ist genau so aufgebaut wie die des iesters. Es wird ihm das Buch der Briefe der Apostel übergen (1). Der Diakon wird bei den Nestorianern nur selten « Reinir » genannt. Babai der Grosse sagt von ihm in seinem Kommenr zu Evagrius Ponticus – daher die dionysische Ausdrucksweise –, ıss er reinigt (2). Nach Timotheus II. ist es das Amt des Diakons reinigen. Er folgt hier Bar Hebraeus (3). Der Diakon besitzt ır ein Talent, das des Dienstes ; so nach Išoʿyahb I. (4), Išoʿıd von Merv (5) und dem *Liber Patrum* (6). Er ist geringer als r Priester und kann keine priesterlichen Funktionen ausüben. Das etont schon die Synode des Jahres 544 (7). Nach Johannan V. ar Abgar steht der Priester höher als der Diakon (8). Im *Liber 'atrum* wird dem Diakon verboten, priesterliche Aemter auszuüen (9). Der Diakon ist ganz und gar vom Priester abhängig. Tiıotheus II. schreibt : « Ausser durch seine (des Priesters) Vermittıng, steht dem Diakon nicht zu, dass er irgend etwas von solchen ›ingen, die zum Gottesdienst gehören, ausführe » (10). Der Diakon at aber unter den anderen Klerikern unbedingt den Vorrang. n den *apostolischen Kanones über die chirotonia* heisst es : « Nieıandem von den übrigen Klerikern ist es erlaubt, ein Werk zu un, das der Diakon vollzieht (11). Der Diakon darf nicht segnen. Das wird ihm schon in den apostolischen Kanones verboten (12). Er hat nicht die Gewalt, das hl. Opfer darzubringen. Das betont chon die Synode vom Jahre 544 (13). Die apostolischen Kanones rklären kategorisch : « Er opfert nicht » (14). Išoʿdad von Merv neint, der Diakon Philippus habe dem äthiopischen Kämmerer

(1) a. a. O., S. 15 ff; Denzinger II, S. 229 ff, 263 ff.

(2) Frankenberg, *Evagrius*, S. 317 ; vgl. *Eccl. Hier.* PG III, c. 508 a.

(3) I, 4, f. 12 r ; Bar Hebr., vgl. *Buch der Leuchte* II, 2, *Lat. Syr.* 168, . 190 v.

(4) Chabot, *Synodicon*, S. 430.

(5) *Commentaries* I, S. 100.

(6) Vosté, S. 33.

(7) Chabot, *Synodicon*, S. 557, can. 14.

(8) BO III, 1, S. 251.

(9) Vosté, S. 33.

(10) IV, 15, f. 109 r.

(11) *Coll. Can.*, S. 17, can. 5.

(12) a. a. O., *Canones de chirotonia*, S. 21, can. 19.

(13) Chabot, *Syn.*, S. 557, can. 14.

(14) *Coll. Can.*, S. 17, can. 5.

auch die hl. Kommunion gegeben. Er konsekrierte Brot und Wein. Išoʿdad bemerkt aber dazu, damals sei vieles auf aussergewöhnliche Weise geschehen und vielleicht hätte Philippus inzwischen eine neue Weihe von den Aposteln empfangen ([1]). Nach dem *Liber Patrum* kann der Diakon nicht das Opfer darbringen ([2]). An anderer Stelle im gleichen Buche heisst es freilich, die Eucharistie werde von zweien ausgeteilt vom Priester und Diakon, wie sie auch von zweien konsekriert werde. Das will aber doch wohl nur heissen, dass der Diakon bei der Konsekration dient ([3]). Der Diakon kann jedoch im Notfall, wenn kein Priester da ist, den Kelch bezeichnen und ihn auf diese Weise konsekrieren. Diese Erlaubnis geht auf Išoʿyahb III. zurück ([4]). Der Diakon darf dabei aber nicht die sonst übliche Formel sprechen. In einer von Vosté veröffentlichten liturgischen Handschrift wird in einer Rubrik zum Ritus der Bezeichnung des Kelches ebenfalls dem Diakon gestattet, im Notfalle den Kelch zu bezeichnen, und zwar soll er auch die dazu gehörenden Worte sprechen ([5]). Der Diakon kann ferner an sich auch nicht taufen. Išoʿdad von Merv erklärt die Taufe, die der Diakon Philippus in Samaria spendete (Apg. 8, 14 ff.), für eine unvollkommene Taufe, so wie die der Jünger des Herrn vor dem Leiden. Es war nicht die christliche Taufe, die den Geist verleiht ([6]). Wenn nachher der Diakon Philippus doch die eigentliche Taufe und den Hl. Geist dem Aethiopier spendete, so war das eben etwas Aussergewöhnliches und ist nur durch die dringende Notwendigkeit zu erklären. Vielleicht hatte Philippus inzwischen auch eine andere Weihe erhalten ([7]). In den apostoli-

([1]) *Commentaries* IV, S. 18.

([2]) Vosté, S. 33.

([3]) a. a. O., S. 36.

([4]) van Unnik, S. 218-19. Er beruft sich auf ein *Synodicon Arabicum*, fol. 81 a und auf H. W. Codrington, in *Journal of Theol. Studies* IV, S. 70.

([5]) Vosté, *Pontificale* IV, S. 407. Vosté hält den hier mitgeteilten Ritus, der den Titel « Benedictio Gazae » trägt, für eine Segnung von Brot (S. 404 Anm. 1). Es handelt sich jedoch offenkundig um die Bezeichnung des Kelches. S. 405 lesen wir: « Wir bezeichnen den Kelch durch deinen Leib, damit das Gemisch darin Christi Blut werde ». Weiter unten, S. 406, kommt dann die Bezeichnung des Kelches mit der konsekrierten Partikel, wobei die Formel gesprochen wird: « Es wird bezeichnet dieser Kelch usw. ».

([6]) *Commentaries* IV, S. 17.

([7]) *Commentaries* IV, S. 17-18.

ıen Kanones heisst es: « Der Diakon tauft nicht » (1). Nach n *Liber Patrum* kann der Diakon jedenfalls nicht das Oel und s Taufwasser weihen (2). Wie bei der hl. Eucharistie haben wir ch hier eine besondere Art der Konsekration für den Notfall. Notfall bezeichnet der Diakon mit vom Bischof oder Priester weihtem Oel das Taufwasser. Mit dem so geweihten Wasser nn er dann taufen (3). Die Hauptschwierigkeit liegt also in der ufwasserweihe, die offenbar stark parallel zur eucharistischen onsekration aufgefasst wird. Nach einer Rubrik eines von Dietch veröffentlichten Kodex soll der Diakon im Notfall, wenn ein nd im Sterben liegt und kein Priester zu haben ist, Taufwasser ıschen und es mit dem heiligen Oele der Salbung bezeichnen. ber den Hl. Geist darf er nicht herabrufen, weder auf das Oel, ch auf das Wasser. Er soll das Kind mit dem hl. Oele bezeichn und es taufen (4). In verschiedenen Handschriften wird in r Einleitung zur Taufliturgie gesagt, dass die Diakone bei der aufe salben (5).

Das Amt des Diakons ist, wie der Name sagt, der Dienst. e werden mit den Engeln verglichen (6) und Diener der Bischöfe ler Hohenpriester genannt (7). Sein Amt des Dienstes übt der iakon ganz besonders bein hl. Opfer aus. Nach Išoʿyahb I. ırf die Liturgie nicht ohne Diakon (oder einen zweiten Priester) feiert werden. Der Diakon ist der Herold der Kirche, der die ufmerksamkeit des Volkes wachruft und zum Gebet einlädt (8). n den *Fragen über die Verlobung etc.* wird es als Missbrauch belagt, dass Priester ohne Diakon das hl. Opfer feiern. Besonders ım « Ordnen » der eucharistischen Elemente (d. h. zum Konsunieren der übrig gebliebenen Stücke) ist der Diakon notwendig (9). Tur den Eremiten und Priestern, die fern von menschlichen Be-

(1) *Coll. Can., Canones de Chirotonia*, S. 17, can. 5.

(2) VOSTÉ, S. 33.

(3) ebenda; vgl. auch MACLEAN, S. 276.

(4) DIETTRICH, S. 98-99.

(5) a. a. O., S. 56.

(6) CHABOT, *Synodicon*, S. 405, can. 5 (der Synode des Jahres 585). gl. S. 402.

(7) a. a. O., S. 557, can. 14 (Synode des Jahres 544) vgl. S. 405, can. 5 J. 585).

(8) a. a. O., S. 430; vgl. EBEDJESU, *Coll. Can.*, tract. VI, 1, S. 106.

(9) *Vat. Syr.* 150, f. 86 v.

hausungen leben, ist es erlaubt, ohne Diakon die Liturgie zu feiern ([1]). Nach Abraham Bar Lipheh liest der Diakon die Epistel ([2]). Das gleiche findet sich auch im *Liber Patrum* ([3]). Beim Austeilen der hl. Kommunion hilft der Diakon mit. Išoʿyahb I. verbietet ihm, einem Priester die hl. Kommunion zu geben. Laien darf er sie also reichen ([4]). Für gewöhnlich reicht der Diakon den Kelch, so nach dem Anonymus ([5]). Er kann aber auch, wie es im *Liber Patrum* heisst, das eucharistische Brot austeilen ([6]).

Der Subdiakon. Wie oben schon erwähnt (S. 57), kennen Ebedjesu und Timotheus II. für die Weihe des Subdiakons keine Handauflegung. Im Weiheritus wird dagegen tatsächlich eine Handauflegung erwähnt ([7]). Es findet sich aber keine Anrufung des Hl. Geistes wie bei den höheren Weihen. Es wird im Gegenteil ausdrücklich hervorgehoben, dass der Hl. Geist auf die Subdiakone nicht herabsteigt. Der Subdiakon wird auch nicht auf der Stirn bezeichnet ([8]). Er steht wesentlich unter dem Diakon. Die Synode des Jahres 544 bestimmt, dass er nicht das orarion tragen könne wie der Diakon ([9]). Im heutigen Ritus wird ihm freilich das orarion überreicht ([10]). Nach dem Anonymus dürfen die Subdiakone, im Gegensatz zu den Diakonen, das Heiligtum nicht betreten ([11]). Im *Liber Patrum* wird dem Subdiakon verboten, die hl. Gefässe zu berühren und den Segen über den Kelch zu sprechen. Er darf auch nicht sich selbst die hl. Kommunion reichen ([12]). Es ist nicht seine Sache, beim Gottedienst vorzulesen ; das ist die Aufgabe des Lesers. Dieser erhält bei der Weihe das Lektionsbuch. Dem Subdiakon dagegen wird es weggenommen ([13]). Was ist nun

(1) a. a. O., f. 91 r.
(2) Anonymus II, S. 159.
(3) Vosté, S. 33.
(4) Chabot, *Syn.*, S. 430.
(5) Anonymus II, S. 72, vgl. Johannan Bar Abgar, *Kirchliche Fragen*, BO III, 1, S. 251.
(6) Vosté, S. 33.
(7) Vosté, *Pontificale* I, S. 13; Denzinger II, S. 229. 263.
(8) Vosté, *Pont.* I, S. 14; Denz. II, S. 263.
(9) Chabot, *Synodicon*, S. 556 v.
(10) Vosté, *Pont.* I, S. 13,
(11) Anonymus II, S. 71.
(12) Vosté, S. 34.
(13) Vosté, *Pont.* IV, S. 288; vgl. BO III, 2, S. 805.

Amt des Subdiakons? Die Synode des Jahres 410 sagt, man e die Subdiakone auch Exorzisten ([1]). Diese Gleichsetzung aber ganz vereinzelt. Die gleiche Synode weist dem Sub- on den Dienst zu, während des Gottesdienstes an den Türen tehen. Sie sind also auch Ostiarier ([2]). Nach Ebedjesu ist es ie des Subdiakons, die Kirche zu schmücken, die Türen zu achen und die Lampen anzuzünden ([3]). Es handelt sich also ier nur um ganz untergeordnete Funktionen. Das zeigt den entlichen Unterschied zwischen dem Amte des Diakons und des Subdiakons.

Der Leser. Für den Leser gilt das gleiche wie für den Sub- con, was die Handauflegung bei seiner Weihe angeht: Ebed- und Timotheus lehnen die Handauflegung ab, im Weihe- s dagegen findet sie sich ([4]). Bezeichnung auf der Stirn und ufung des Hl. Geistes fehlen auch hier ([5]). Dies wird eigens vorgehoben wie bei der Subdiakonatsweihe ([6]). Der Bischof bei der Weihe dem Leser das orarion über die ausgebreiteten nde und er überreicht ihm das Lektionsbuch ([7]). Der Leser f beim Gottesdienste vorlesen. Die Lesung der Apostelbriefe jedoch dem Diakon vorbehalten ([8]). Das Amt des Lesers ist, auch das des Subdiakons, bei den Nestorianern, Maclean zufolge, ht mehr in Uebung ([9]).

Ler *Šahara.* Es wurden bei den Nestorianern Blinde geweiht im Notfalle den Dienst des Priesters oder des Diakons bei Nachtwachen zu versehen. Der Name « Šahara » bedeutet igil. » Assemani handelt über diese Stufe in seiner *Dissertatio Syris Nestorianis* ([10]). Die Weihe ist aufgebaut wie die Priester- d Diakonatsweihe. Es sind aber doch bemerkenswerte Unter- iede vorhanden. Der Šahara wird nicht im Heiligtum geweiht,

([1]) Chabot, *Synodicon*, S. 267 (Syrisch, 28).
([2]) ebenda.
([3]) *Coll. Can.*, tract. VI, 1, S. 106.
([4]) Voste, *Pont.* I, S. 12; Denzinger II, S. 263.
([5]) ebenda.
([6]) Voste, *Pont.* I, S. 14; Denz. II, S. 263.
([7]) Voste, *Pont.* I, S. 12.
([8]) Voste, *Liber Patrum*, S. 35.
([9]) Maclean, S. 182.
([10]) BO III, 2, S. 820-26.

sondern ausserhalb, an den Schranken ([1]). Es findet sich bei der Weihe keine eigentliche Handauflegung. Der Bischof hält seine Hände erhoben über dem Haupt des Ordinandus, breitet sie aber nicht aus ([2]). Der Ordinandus wird Diakon und Priester genannt. Der Archidiakon proklamiert statt wie sonst: « Pro N. N. Diacono »: « Pro N. N. Cantore, qui initiatur diaconus et ordinatur presbyter horarum, ut suppleat defectum, cum necessitas postulaverit ». Im Weihegebet heisst es nach den Worten: « Ut ponat manum suam super infirmos et curentur »: « Ut suppleat defectus in ecclesia tua sancta proclamationibus vespertinis et matutinis cum opus fuerit; necnon in horis et in exsequiis defunctorum, cum necessitas postulaverit in ordine diaconali et sacerdotali...» ([3]). Der Šahara ist Sänger. Er ist aber doch nicht einfach identisch mit dem Sänger der anderen Riten. Er übt die Funktionen der Diakone und Priester im Notfalle aus, aber eigentlich priesterliche Handlungen darf er doch nicht vollziehen. In der einleitenden Rubrik zum Weiheritus heisst es: « At calicis benedictio et coronarum perfectio absque sacerdote nequaquam fiant » ([4]). Das Amt des Šahara wird unseres Wissens in der nestorianischen Literatur nur selten erwähnt (Siehe oben S. 128). Der Anonymus spricht einmal vom Sänger, der nicht Diakon ist, aber Priester aus dem Samen Aarons ([5]). Ob es sich hier um einen eigenen Grad handelt oder um einen Priester, der das Amt des Sängers ausübt, scheint nicht klar. Timotheus II. erwähnt, wie schon gesagt, den Sänger, aber an einer Stelle, wo er von Bar Hebraeus abhängig ist. Es ist also zweifelhaft, ob er hier nestorianische Tradition wiedergibt ([6]).

Die Diakonisse. Bei der Weihe der Diakonissen wird die Anrufung des Hl. Geistes gesprochen. Der Bischof legt der zu Weihenden auch die Hand auf. Aber es wird ausdrücklich bemerkt, dass es sich hier nicht um eine « chirotonia », das heisst um eigentliche Weihe handelt, sondern nur um einen Segen. Auch das Weihegebet: « Domine Deus fortis... », findet sich bei der Diakonissenweihe ([7]).

([1]) a. a. O., S. 825.

([2]) a. a. O., S. 824.

([3]) Vosté, *Pont.* II, S. 156-57.

([4]) BO III, 2, S. 823.

([5]) Anonymus II, S. 18.

([6]) I, 5, f. 13 v–14 r; Bar Hebr., *Buch der Leuchte* I, 2, *Vat. Syr.* 168, f. 191 v–192 r.

([7]) Vosté, *Pont.* II, S. 159; Denzinger II, S. 261.

In den *canones apostolici de chirotonia* wird der Diakonisse ver-
oten, irgend etwas zu tun, was zum Amt der Priester und Dia-
one gehört. Sie behütet die Türen, sie dient dem Priester, wenn
Frauen tauft, wegen der Schicklichkeit (1). Die Synode des
ahres 676 bestimmt, dass von den gottgeweihten Jungfrauen
e tugendhaftesten ausgewählt und zu Diakonissen geweiht werden
ollen. « Sie soll mit dem hl. Oel die Frauen salben, die als Erwach-
ne getauft werden, und sie soll an ihnen die Zeremonien der
aufe vollziehen, soweit das die Schamhaftigkeit verlangt » (2).
er Anonymus erwähnt die Diakonissen. Sie schliessen die Tü-
n (3). Im *Liber Patrum* heisst es zur Sache : « Die Diakonissen
enden das Sakrament der Taufe den Frauen, weil es nicht schick-
ch ist, dass der Priester die Nacktheit der Frauen sehe. Deshalb
üssen die Diakonissen die Frauen salben und sie mit Wasser
aufen. Der Priester soll nur seine Hand durch das Fenster
recken... und sie bezeichnen. Die Diakonisse aber vollzieht
ie Taufe und die Salbung » (4).

In ähnlicher Weise wird der Dienst der Diakonisse bei der
aufe auch in den Rubriken zur Diakonissenweihe und zur Taufe
eschrieben (5). Bei der Taufliturgie wird der Dienst der Diako-
isse wie folgt dargestellt : Sie legt die drei Finger des Priesters,
ie dieser durch das Fensterchen streckt, auf die Stirn der Frau
nd nicht auf die Brust. Sie taucht die Frau dreimal ins Wasser,
nd der Priester ruft über ihr die anbetungswürdigen Namen an.
Die Formel wird also durch den Priester gesprochen. Der Priester
etzt nachher der Frau auch die Krone auf. Diesen Dienst im Bap-
isterium darf nur eine geweihte Frau vollziehen (6). Es gehört
erner zum Amt der Diakonisse, « an der Spitze der Nonnen zur
eit des Offiziums zu beten ». Am Ende der Gebete spricht sie
as Amen mit lauter Stimme (7). Nach Maclean gibt es bei den
Nestorianern keine Diakonissen mehr (8).

(1) Ebedjesu, *Boll. Can.*, S. 17, can. 7.
(2) Chabot, *Synodicon*, S. 486, can. 9.
(3) Anonymus II, S. 31.
(4) Vosté, S. 34.
(5) Vosté, *Pontificale* II, S. 161.
(6) Diettrich, S. 97 ff.
(7) Vosté, *Pont.* II, S. 161.
(8) Maclean, S. 210.

II. Kapitel.

Die Altarweihe.

Ueber den Altar und seine Weihe wurde schon an verschiedenen Stellen gesprochen. Hier soll noch einmal kurz im Zusammenhang die Lehre der Nestorianer über Altar- und Kirchweihe dargestellt werden. Die Altarweihe hat ihren Ursprung im Alten Testament. Ebedjesu verweist darauf, wie Moses den Altar weihte (Lev. 8,11) und wie Salomon das Gebet der Altarweihe sprach (I, Reg. 8,1-2. 22-28. 42. 43. 54. 55) (1). Im Neuen Testament wurde nach den Nestorianern auch von Anfang an die Altarweihe geübt. Der Anonymus sagt, die Apostel hätten bereits Kirchen geweiht (2). Išoʿdad von Merv lässt den Hl. Petrus in Antiochien einen Altar errichten (3). Die Altarweihe wurde bei den Nestorianern tatsächlich von alters her geübt. Die Chronik von Seert berichtet, wie der hl. Barsaba zur Zeit der Christenverfolgung des Sapor einen Altar weihte (4).

Die Altarweihe wird als notwendig betrachtet. Wir führten oben (S. 70) schon den Brief des Barsauma, Bischofs von Susa, an den Katholikos Išoʿyahb II. an, dem zufolge der Hl. Geist nur auf einen von einem rechtgläubigen Bischof geweihten Altar herabsteigt (5). Babai der Grosse nennt den Altar « die Quelle der Mysterien » (6). Ohne ihn sind die Mysterien also nicht denkbar.

Der Altar ist eine heilige Sache, der Symbolcharakter zukommt. Nach Narsai symbolisiert er das Grab Christi oder auch

(1) *Ord. iud.*, S. 111-112.
(2) Anonymus II, S. 107.
(3) *Commentaries* IV, S. 6
(4) PO V, S. 256.
(5) PO XIII, S. 572.
(6) Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, S. 317.

Thron der Herrlichkeit ([1]). Der Anonymus betrachtet gleich-
s den Altar als Symbol des Grabes Christi ([2]). Denselben Sym-
ismus finden wir bei Theodor Bar Koni ([3]).

Der Altar ist eine überaus heilige Sache, die grösste Ehrfurcht
langt. Der Tag der Altarweihe ist nach der Patriarchenge-
ichte ein « dies celeberrimus » ([4]). Nach Johannan Bar Abgar
es Priestern und Diakonen, nur wenn sie nüchtern sind, erlaubt,
n Altar zu berühren ([5]). Timotheus II. zufolge dürfen mit dem Al-
nur geheiligte und bezeichnete Dinge in Berührung kommen ([6]).
r Altar kann durch ehrfurchtslose Behandlung sehr leicht seine
-iligkeit verlieren. In der kasuistischen Literatur der Nestoria-
r werden eine Menge von Fällen angeführt, in denen der Altar
u geweiht werden muss ; so bereits in dem Briefe des Išoʿ Bar
m an Isaak ([7]). Die von van Unnik veröffentlichten Fragen
nd voll von solchen Fällen (vgl. oben S. 46). In den Rubriken
r Altarweihe finden wir eine Aufzählung von Fällen, in denen
Wiederweihe nötig ist und von solchen, in welchen sie nicht zu
-schehen braucht ([8]).

Es wurde oben (S. 134) schon ausgeführt, dass an sich nur
er Bischof die Altarweihe mit Oel vornehmen kann. Mit Erlaub-
s des Bischofs darf es auch der Archidiakon ([9]). Die Altarweihe
hne Oel kann nach den Rubriken des Pontificale auch von einem
urch den Bischof beauftragten Priester vorgenommen werden ([10]).

Das Oel für die Altarweihe wird eigens vom Bischof für diesen
weck geweiht. Dieses Oel wird bereits vom Anonymus erwähnt.
Nach ihm weiht es der Priester ([11]). In den *Fragen über den Dienst
es Altares* ist von der Weihe dieses Oeles durch den Bischof die

([1]) *Hom. XVII*, Connolly, S. 4-5.
([2]) Anonymus II, S. 161.
([3]) *Liber Scholiorum* II, S. 185.
([4]) Gismondi I, S. 106.
([5]) *Canones über den Altar und die hl. Eucharistie*, BO III, 1, S. 245.
can. 21.
([6]) II, 7, f. 45 v-46 r.
([7]) *Borg. Syr.* 81, f. 365 v Frage 2.
([8]) Vosté, *Pontificale* III, S. 247.
([9]) Johannan Bar Abgar, *Kirchliche Fragen*, BO III, 1, S. 252.
([10]) Vosté, *Pontif.* III, S. 248.
([11]) Anonymus II, S. 113.

Rede ([1]). Eine Rubrik im Ritus der Altarweihe besagt, der Altar werde nicht mit dem Oel, das zur Bezeichnung bei der Taufe dient, gesalbt, sondern mit einem eigens vom Bischof geweihten Oele ([2]). Das Oel wird geweiht durch die Herabkunft des Hl. Geistes. Timotheus II. spricht von der « Herabkunft des Hl. Geistes, des Heiligmachers des Oeles » ([3]), und von der « Bezeichnung über das Oel wie über die hl. Geheimnisse des Leibes und des Blutes » ([4]). Die Gebete bei der Weihe drücken den gleichen Gedanken aus : « Durch die Mitteilung des Hl. Geistes vervollkommne durch unsere Hände dieses furchtbare und göttliche Geheimnis der Weihe dieses Oeles » ([5]).

Auch die Altarweihe selbst geschieht durch den Hl. Geist. Timotheus II. sagt, die Kirche werde durch die Vermittlung der Kraft des Hl. Geistes geweiht ([6]). Bei der Weihe betet der Bischof : « Erfülle ihn (diesen Tempel) mit der Gabe der Gnade des Hl. Geistes » ([7]). Auch bei der Altarweihe ohne Oel wird der Hl. Geist herabgerufen : « Dein Hl. Geist schwebe auf ihn herab » ([8]). Der Weiheritus besteht wesentlich in der Bezeichnung mit dem geweihten Oel in Kreuzform, unter Anrufung der Hlst. Dreifaltigkeit. Ebenso werden die Mauern der Kirche und die Altargeräte (diese ohne Oel) geweiht ([9]). Eine kurze Beschreibung der Altarweihe finden wir auch in den *Fragen über den Dienst des Altares* ([10]).

In der Formel bei der Altarweihe wird angegeben, zu welchem Zwecke diese Konsekration geschieht : « Ad ministerium mysteriorum vivificorum » ([11]). Der Altar ist ganz für die hl. Geheimnisse da ; deshalb muss er geweiht werden. Insofern ist die Altarweihe, wie alle Geheimnisse, auch auf die Heiligung des Menschen hingeordnet. Timotheus II. betont des öfteren, dass der Altar zur

([1]) VAN UNNIK, S. 159, Frage 3.
([2]) VOSTÉ, *Pontificale* III, S. 227.
([3]) II, 3, f. 30 v, vgl. II, 4, f. 33 r. 34 r.
([4]) II, 4, f. 32 v.
([5]) VOSTÉ, *Pontificale* III, S. 228
([6]) II, 1, f. 29 r.
([7]) VOSTÉ, *Pont.* III, S. 229.
([8]) a. a. O., S. 250.
([9]) a. a. O., S. 230 ff.
([10]) VAN UNNIK, S. 160, Frage 6.
([11]) VOSTÉ, *Pont.* III, S. 230.

ntsühnung da sei ([1]). Aber diese Zielrichtung auf die Heiligung s Menschen tritt doch bei diesem Geheimnis stark zurück. Es ndelt sich zunächst einmal um die Weihe einer Sache. Dieses eheimnis hat keinen « Empfänger ». Das übliche westliche Schema r die Sakramente lässt sich also hier nicht anwenden. Der ne-orianische Mysterienbegriff deckt sich eben nicht völlig mit em unsrigen.

([1]) II, 6, f. 40 r.

III. Kapitel.

Die Taufe.

I. - Vorbilder und Ursprung der Taufe.

Die Taufe, das grundlegende Geheimnis des Christentums, ist nach den Nestorianern schon im Alten Testamente vorbedeutet. Išoʿdad von Merv erklärt die Stelle aus dem ersten Korintherbrief : « Unsere Väter waren alle unter der Wolke und zogen alle durch das Meer und wurden in der Wolke und im Meer auf Moses getauft », in dem Sinne, dass der Durchgang durch das Rote Meer ein Geheimnis der Taufe war und dass die Ueberschattung der Wolke die Gnade des Hl. Geistes bedeutete (1). Timotheus II. sieht in der alttestamentlichen Beschneidung ein Vorbild der Taufe (2).

Die Taufe steht mit dem Tode des Herrn in engem Zusammenhang. Der Anonymus sagt : « Sein Tod bedeutet unsere Taufe » (3). Nach Išoʿdad von Merv war das Wasser, das aus der Seite Christi floss, ein Zeichen der neuen Geburt (4). Timotheus II. nennt Blut und Wasser, die aus der Seite des Herrn flossen, ein Geheimnis der Taufe (5). Die bei den späteren Nestorianern verbreiteten Legenden über den Ursprung des fermentum der Taufe aus dem Wasser der Seite des Herrn zeigt auch die Ueberzeugung von der engen Verbindung zwischen dem Tode des Herrn und der Taufe (6).

(1) *Commentaries* V, 2, S. 341.
(2) III, 21, f. 82 v.
(3) Anonymus II, S. 87.
(4) *Commentaries* I, S. 278.
(5) III, 16, f. 74 v.
(6) Vgl. z. B. *Fragen des Mar Simon Kepha, Vat. Syr.* 164, f. 66 r.

I. - Arten der Taufe.

Es gibt nach manchen nestorianischen Autoren verschiedene Arten der Taufe. In der Aufzählung dieser Arten sind sie sich nicht einig. Theodor Bar Koni unterscheidet vier Arten : « Die jüdische Taufe, die des Johannes, welche die Sünden vergab, und die, mit der wir Gläubige getauft werden, und sie vierte, die des Leidens und des Todes, die uns versöhnte. Auch sie wurde Taufe genannt : ' Mit einer Taufe muss ich getauft werden ' » (1). Ebedjesu kennt fünf verschiedene Taufen : 1. die körperliche Reinigung mit Wasser, 2. die gesetzliche Reinigung, 3. die Reinigung von Kelchen usw. nach der Ueberlieferung der Vorfahren, 4. die Taufe des Johannes der Busse und Sündenvergebung, 5. die unseres Herrn im Geist « zum Geschenk der Adoption, zur Auferstehung von den Toten und zum ewigen Leben ». Er spricht dann weiter noch von einer sechsten Taufe durch das Blut und einer siebten, der Taufer der Tränen. Diese beiden gehören aber mit zur fünften Taufe, welche das Bild des Todes und der Auferstehung ist (2). In einer anonymen *Erklärung des nicänischen Glaubensbekenntnisses* werden aufgeführt : « die (Taufe) des Moses, des Wassers, die des Johannes zur Busse und im Wasser, die der Apostel zur Vergebung der Sünden, die des Martyriums und die der Tränen » (3). Timotheus II zählt im Anschluss an Bar Hebraeus acht Arten der Taufe auf : die der Sündflut, die durch das Meer und die Wolke, die der gesetzlichen Reinigung, die des Johannes, die unseres Herrn, die der Märtyrer, die der Tränen, die letzte Taufe durch Feuer (4).

Vereinzelt wird die Taufe mit der Geistsendung in Beziehung gesetzt. Išo'dad von Merv erklärt die Stelle bei Matthäus : « Er wird euch mit dem Hl. Geiste und mit Feuer taufen » (3, 11): Das Feuer weist auf die Herabkunft des Hl. Geistes in Gestalt von Feuerzungen auf die Apostel hin. Das war « die erste Taufe, und alle diejenigen, die nachher kamen, empfingen von ihr » (5).

(1) *Liber Scholiorum* II, S. 43.

(2) *Liber Margaritae* IV, 3, S. 331 ; Übers., 357.

(3) *Vat. Syr.* 179, f. 68 r.

(4) III, 4, f. 48 v–49 r ; vgl. Bar Hebraeus, *Buch der Leuchte*, II, 3, *Vat. Syr.* 168, f. 197 r.

(5) *Commentaries* I, S. 25

Ueber die Beziehung der Taufe Christi zu unserer Taufe finden wir einiges bei manchen Nestorianern. Nach Babai ist die Taufe Christi gleichbedeutend mit der Einsetzung unserer Taufe. Die Taufe der Christen hat die gleiche Wirkung wie die Christi (1). Der Anonymus schreibt hingegen : « Die Taufe unseres Herrn bedeutet ihm den mystischen Tod, uns aber nichts. Sein Tod aber bedeutet unsere Taufe » (2). Die Taufe Christi ist nicht einfach unserer Taufe gleich. « Seine (Christi) Taufe war vorzüglicher als die derer, welche in seinem Namen getauft werden » (3).« Seine Taufe war vorzüglicher als die der übrigen. Als er getauft war, öffnete sich ihm sofort der Himmel, und der Geist stieg herab, und der Vater rief » (4). Nicht unsere Taufe selbst, wohl aber die letzte abschliessende Zeremonie, die Bezeichnung nach der Taufe, wird vom Anonymus der Taufe Christi gleichgesetzt : « Die letzte Bezeichnung ist die Taufe unseres Herrn ; denn sie ist auch die Vollendung im Hl. Geiste » (5).

Sie werden mit der Taufe des Johannes getauft und dann vollendet mit der Taufe Christi » (6). Išoʿdad von Merv setzt dagegen die Taufe Christi der unseren gleich : « Er (Christus) macht (in seiner Taufe) der Taufe des Gesetzes und der des Johannes ein Ende und öffnet die Tür zu seiner Taufe für seine Kirche » (7). Die Taufe des Johannes genügt nach ihm nicht. Die Apostel tauften nach der Auferstehung auch die, welche die Johannestaufe empfangen hatten (8). Nach Masʿud Ibn al-Qass geschah auch die Taufe Christi im Namen der Heiligsten Dreifaltigkeit (9).

In einem Epiphaniehymnus lesen wir : « Als unser Heiland sich im Jordan taufen liess, von da an ward der Quellen Art erfüllt mit Kraft zur Heiligung » (10). Dieser Gedanke ist ja Allgemeingut aller Christen.

(1) Grumel, *Un Théologien nestorien* etc. in EO 1923, S. 270-71 ; *Liber de unione*, S. 114.

(2) Anonymus II, S. 87.

(3) a. a. O., S. 35.

(4) a. a. O., S. 131.

(5) a. a. O , S. 96.

(6) ebenda.

(7) *Commentaries* I, S. 26.

(8) a. a. O., S. 45.

(9) A. J. Maclean, *The east syrian Ephiphany rite.*, in F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, S. 351-52.

(10) Engberding, *Die Kirche als Braut*, in OCP III (1937) 15.

- Die Taufe Grundlage der anderen Sakramente.

Nach diesen einleitenden Fragen kommen wir nun zur Be-
ndlung der Taufe selbst. Das erste, was die Nestorianer hervorhe-
n, ist die grundlegende Wichtigkeit der Taufe. Durch die Tau-
wird, wie der Anonymus lehrt, der Mensch in die Kirche auf-
nommen (1). Darum ist sie die erste Vorbedingung für den Emp-
ng der anderen Geheimnisse. Ausdrücklich betonen dies die
storianer, was die hl. Eucharistie und was die Weihen angeht.
hon nach Narsai dürfen nur die Getauften an der eucharistischen
ier teilnehmen (2). Aphrem von Elam leitet in seinem Traktat
er die Frage, ob man die Eucharistie bei den Melkiten empfan-
n dürfe, aus der Ungültigkeit ihrer Taufe auch die Wertlosig-
it ihrer Eucharistie ab : « Woher hat der, welcher nicht getauft
rden ist, die Eucharistie ? Und wenn er nicht getauft ist, wie
t er dann Diakone ? Und da es keine Diakone gibt, wie soll es
iester geben ?... Sie haben also keine Eucharistie » (3). Nach
m Anonymus wird, wer die Taufe nicht empfangen hat, vom
mpfang der Geheimnisse zurückgewiesen (4). Er bezeichnet die
ufe als die Tür zu den Geheimnissen : « Lasst uns unseres Herrn
nordnungen erkennen und die Süsse seiner Geheimnisse ! Denen,
e dies suchen, ist eine Türe notwendig, durch welche sie hierzu
ntreten. Diese Türe ist die Taufe. Mit der Taufe lasst uns anfan-
n. Nachher lasst uns eintreten zu den Geheimnissen » (5) ! Išoʿdad
n Merv weist die Auffassung einiger zurück, die meinen,
aulus sei bereits durch die Berufung zum Apostelamt im Augen-
ick seiner Bekehrung vor Damaskus Priester geworden. Das
t unmöglich, denn er wäre so schon vor der Taufe Priester ge-
esen (6). Emmanuel Bar Šaḥḥare sagt in seiner *Memra über die*
aufe, nur die Getauften könnten am Geheimnis des Osterlammes
ilnehmen, so wie auch im Alten Testamente nur die Beschnit-

(1) Anonymus II, S. 133.
(2) *Homilie* XVII. Connolly, S. 2.
(3) *Borg. Syr.* 81, f. 362 r.
(4) Anonymus II, S. 73.
(5) Anonymus II, S. 93.
(6) *Commentaries* IV, S. 23.

tenen vom Osterlamme essen durften (1). In den *Fragen über die Taufe* heisst es : « (Die Taufe) ist der Beginn und das Fundament aller geheimnisvollen Dinge » (2). Johannan Bar Zo'bi schreibt : « Wer die Taufe nicht empfängt,... der hat keinen Anteil am Genusse des lebendigen Leibes und Blutes » (3). Ebedjesu deutet in seiner Liturgieerklärung die liturgische Formel : « das Heilige den Heiligen » in dem Sinne, dass nur die durch die Taufe Geheiligten die hl. Eucharistie empfangen dürfen (4). Timotheus II. erklärt die Aufforderung an die Katechumenen, die Kirche zu verlassen Er sagt in diesem Zusammenhang, die Ungetauften seien des Empfanges der Geheimnisse nicht würdig (5). Die Synode von Diamper rügt den Missbrauch der Malabarchristen, dass sie Ungetaufte zu den anderen Sakramenten zuliessen (6). Eine sehr zuverlässige Quelle ist die Synode von Diamper, wie schon hervorgehoben jedoch nicht.

IV. - Notwendigkeit der Taufe.

Wenn die Taufe so das grundlegende Geheimnis ist, dann liegt es nahe, sie als notwendig anzusehen. Tatsächlich lehren die Nestorianer im allgemeinen die Notwendigkeit der Taufe. Aber wir finden doch manches bei ihnen, was diese Lehre abzuschwächen und in Zweifel zu ziehen scheint. Babai der Grosse schreibt : « Wer diese Hoffnung nicht aus der Taufe nimmt, hat kein wahres Leben und wird nicht selig werden ; denn wer glaubt und getauft wird, der wird leben, und wer nicht aus dem Wasser und dem Geiste wiedergeboren wird, kann nicht in das Reich Gottes kommen » (7). Kurz vorher spricht er von den Erstlingstaten des Geistes, die durch die Taufe verliehen werden, und sagt in diesem Zusammenhange : « Demnach kann diese Gnadengabe ohne die Taufe und ohne das Priestertum nicht empfangen werden, ausge-

(1) *Memra über die Taufe, Vat. Syr.* 182, f. 269 r.
(2) *Vat. Syr.* 150, f. 42 r.
(3) *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse, Borg. Syr.* 90, f. 44 b.
(4) *Ordo iudiciorum*, S. 101.
(5) IV, 15, f. 105 r.
(6) MANSI 35, c. 1218.
(7) FRANKENBERG, *Euagrius*, S. 253 ; vgl. *Liber de Unione*, S. 182.

nommen durch das Martyrium » (1). In der Chronik von Seert wird berichtet, wie ein Jude die Predigten des Theodor von Mopsuestia hört, zum Glauben kommt und sich taufen lassen will. Er stirbt aber vorher unversehens. Theodor weckt ihn von den Toten auf, um ihn taufen zu können (2). In den Fragen des Josef Ḥazzaya wird als Grund für die Auferweckung des Lazarus angegeben, er sei nicht getauft gewesen und wäre deshalb verlorengegangen, wenn Christus ihn nicht zum Leben zurückgerufen hätte. « Alle jene, die vor Christus entschliefen, sind, da sie nicht getauft wurden, ausserhalb des Reiches » (3). Nach Theodor Bar Koni kann niemand Christ genannt werden ohne die Taufe, so wie ohne die Beschneidung niemand Jude sein konnte. Das ist so durch positiven göttlichen Willen (4). Derselbe Autor schreibt : « Und wie der Mensch nicht zum Leben wiedergeboren werden kann, ohne dass er zuvor (im Mutterschoss) getragen wurde, so hat jeder, der nach der Ankunft Christi nicht aus ihr (der Taufe) geboren wird, das Leben nicht in sich » (5). Timotheus I. erlaubt, sich im Notfall sogar von einem häretischen Priester taufen zu lassen. Das zeigt, wie sehr er die Taufe für notwendig hält (6). Der Anonymus lehrt, eine vollkommene Seligkeit sei nicht möglich ohne die Taufe : « Diejenigen, die in Werken eifrig waren, aber an der Taufe nicht teilnahmen, sind nicht vollkommen glücklich, sondern sie sind gewissermassen blind in der Glückseligkeit. So erfüllen sie das Wort, das unser Herr gesprochen hat : 'Wer nicht geboren wird aus dem Wasser und dem Geiste, kann das Reich Gottes nicht schauen' » (Jo 3, 5) (7). Emmanuel Bar Šaḥḥare weist auf das Wort des Herrn an Nikodemus über die Geburt aus dem Wasser und dem Geiste hin und fährt dann fort : « Jeder, der nicht getauft wird durch das Leiden unseres Herrn und seine Auferstehung, ist des Lebens und der Erlösung der Glückseligkeit des Reiches beraubt » (8). Šelemon von Basra deutet die Worte des

(1) Frankenberg, S. 253.

(2) PO V, S. 287-88.

(3) *Borg. Syr.* 88, S. 333. Derselbe Gedanke findet sich auch bei dem Jakobiten Moses Bar Kepha, vgl. de Vries, *Sakramententheologie*, S. 117.

(4) *Liber Scholiorum* II, S. 244.

(5) a. a. O., S. 247.

(6) *Epistulae*, S. 9.

(7) Anonymus II, S. 77.

(8) *Memra über die Taufe, Vat. Syr.* 182, f. 271 r.

Herrn an Petrus : « wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Teil an mir » (Jo 13, 8) auf die Taufe : « Das heisst : wenn ich dich nicht taufe, bist du nicht fähig, in das Himmelreich einzugehen. Deswegen geht jeder, der nicht durch die Priester getauft wird und nicht den Leib und das Blut Christi unseres Herrn empfängt, nicht in das Himmelreich ein » (1). In einer anonymen Sammlung von Fragen wird vorgeschrieben, dass bei Zweifel an der Gültigkeit der Taufe eines Kindes die Taufe bedingungsweise wiederholt werden solle mit der Formel : « Es wird getauft N. N., wenn er nicht getauft ist... » (2). Timotheus II. erklärt die Aufforderung an die Katechumenen, die Kirche zu verlassen : Sie bedeutet, « dass jene, die nicht getauft worden sind und nicht würdig wurden des Geschenkes des Empfanges der heiligen Geheimnisse und die an ihre Wahrheit nicht geglaubt haben, vom Eintritt in das Paradies ausgeschlossen sind » (3). Damit ist allerdings nicht klar gesagt, ob der Mangel der Taufe für sich allein schon vom Paradies ausschliesst.

Es lässt sich also eine ganze Reihe von Zeugnissen nestorianischer Autoren anführen, welche die Notwendigkeit der Taufe allgemein behaupten. Es ist dieser Notwendigkeit nicht zuwider, dass die Taufe durch das Martyrium ersetzt werden kann. Diesen Gedanken finden wir bei den Nestorianern bisweilen. Wir führten soeben schon die Stelle bei Babai dem Grossen an, nach der die Gnadengabe des Geistes ohne die Taufe nicht empfangen werden kann, « ausgenommen durch das Martyrium ». Išoʿdad von Merv schreibt zur Sache : « Viele haben in Leiden und Blutbädern triumphiert, ohne die Taufe empfangen zu haben » (4). In der oben schon zitierten anonymen Fragensammlung wird eine seltsame Geschichte erzählt von einem Mann, der halb Affe, halb Mensch war. Er bekehrt sich und will getauft werden. Eine Synode verweigert ihm die Taufe, weil das heilige Taufwasser nicht durch die tierischen Glieder entweiht werden dürfe. Es kommt eine Verfolgung. Der Affenmensch steht vor dem Richter. Er wird in einen

(1) *Buch der Biene* S. 93. Vgl. *Fragen über das Evangelium von einem Lehrer der Kirche*, in *Borg. Syr.* 88, S. 323, wo sich genau die gleichen Worte finden.

(2) *Borg. Syr.* 81, f. 371 r.

(3) IV, 15, f. 105 r.

(4) *Commentaries* I, S. 226.

Kessel siedenden Pechs geworfen. Wie sie ihn hineinstürzen, ruft er : « Dieser Kessel sei mir Taufe ! » Es wird wieder eine Synode über den Fall gehalten. Diese erkennt an, dass er auferstehen werde (1).

Hie und da finden wir jedoch bei nestorianischen Autoren Stellen, an denen sie sich über die Notwendigkeit der Taufe recht zweifelhaft ausdrücken. Der Anonymus spricht einmal von Verstorbenen, die gesündigt haben. Sie eilen trotzdem mit Vertrauen zum Herrn, « die einen wegen ihres Glaubens an ihn, wegen der Taufe und der guten Werke, die anderen aber wegen des Glaubens allein, andere wegen eines mittelmässig guten Lebens » (2). Išoʿdad von Merv erklärt die Stelle in der Apostelgeschichte : « Kann man denen noch das Wasser der Taufe versagen, die gleich uns den Hl. Geist empfangen haben ? » (Act 10, 47). Hierzu bemerkt er : « Das heisst, es ist nicht an der Zeit, dass wir an Wasser denken sollen, was diese angeht, die schon den Hl. Geist empfangen haben so gut wie wir. Sonst würden wir behaupten, die Gnade komme durch das Wasser und nicht durch den Geist, während die Teilnahme an den Gütern an den Geist geknüpft ist, das Wasser aber in der Art des Zeichens genommen wurde. Es ist töricht, wenn der Schatz der Güter ihnen gegeben wurde, dass wir dann noch Untersuchungen anstellen über das Zeichen, da es doch unmöglich ist, etwas von der Gnade Gottes zu hindern, auch wenn (das Zeichen) nicht gegeben werden sollte. So wurde auch der Schächer nicht gehindert, ins Paradies zu gehen, obwohl er nicht mit Wasser getauft war » (3). An anderer Stelle wendet er gegen die in den Worten Christi an Nikodemus ausgesprochene Notwendigkeit der Taufe ein: Gott vergilt doch nach den Werken. Werden deshalb Gerechte vom Himmel ausgeschlossen, weil sie nicht getauft worden sind ? Er weist hin auf die Märtyrer und auf den guten Schächer, die ohne Taufe selig wurden. Das Wort Christi ist gesagt, um die zu erschrecken, die ohne zwingende Notwendigkeit die geistige Geburt aus der Taufe missachten (4). Man kann diese Stelle gewiss richtig deuten. Im Fall der Unmöglichkeit der Taufe kennt ja

(1) *Borg. Syr.* 81, f. 372 r.
(2) ANONYMUS II, S. 124.
(3) *Commentaries* IV, S. 22.
(4) *Commentaries* I, S. 226.

auch die katholische Theologie die Begierdetaufe. Vielleicht denkt Iso'dad hier an etwas Ähnliches.

Eine ernste Schwierigkeit gegen die Lehre von der Notwendigkeit der Taufe bei den Nestorianern ist jedoch ihre Auffassung über die Kindertaufe. Hier spielt natürlich die Frage von der Erbsünde hinein ; denn die Erbsünde ist der Grund für die Notwendigkeit der Kindertaufe. Da die Erbsündenlehre der Nestorianer nicht klar ist, so erkennen sie auch die unbedingte Notwendigkeit der Kindertaufe nicht an. Sehen wir zuerst, bis wie weit wir die Praxis der Kindertaufe bei den Nestorianern zurückverfolgen können. Die Chronik von Arbela berichtet von der Taufe von Knaben, die aber schon zum Gebrauch der Vernunft gelangt waren ([1]). Nach Connolly wäre die Kindertaufe bei den Nestorianern im IX. Jahrhundert noch nicht in Uebung gewesen. Er beruft sich auf die Tatsache, dass der Anonymus nur die Erwachsenentaufe beschreibt. Connolly bestreitet deshalb, dass Iso'yahb III., dem in den Handschriften ständig das Kindertaufrituale zugeschrieben wird, wirklich dessen Autor sei ([2]). Aus einer Stelle beim Anonymus geht jedoch klar hervor, dass es zu seiner Zeit keine ungetauften Erwachsenen mehr gab. Er erklärt die liturgische Formel : « Wer die Taufe nicht empfangen hat, soll gehen... », wie folgt : « Wenn ihr, obwohl getauft, nicht an die Auferstehung glaubt, dann werdet ihr auch vom Schafstall des Reiches ausgeschlossen sein » ([3]). Er lehnt es ausdrücklich ab, dass diese Formel die Herausweisung der Ungetauften bedeute, da früher die Taufe bis zum 30. Lebensjahre verschoben wurde. Wenn das der Sinn ist, sagt er, warum hat man dann, als die der Formel zugrunde liegende Gewohnheit geändert wurde, die Formel selbst nicht abgeschafft ([4]). Die Kindertaufe wird bereits von Babai dem Grossen erwähnt. Er schreibt : « Nam ecce etiam pueri ab infantia sua baptizantur ? » ([5]). Die Kinder empfangen die hohe Erkenntnis, welche die Taufe mitteilt, nicht gleich, wenn sie getauft werden, sondern später, wenn sie mündig geworden sind ([6]). Ein anderes

([1]) SACHAU, *Chronik von Arbela*, S. 50. 55.
([2]) ANONYMUS II, S. 2.
([3]) a. a. O., S. 30.
([4]) a. a. O., S. 32.
([5]) *Liber de unione*, S. 116.
([6]) FRANKENBERG, *Euagrius Ponticus*, S. 241.

gnis für die Kindertaufe, das auch ins VII. Jahrhundert hinein-
ört, finden wir in der Chronik von Seert. Hier wird von dem
igen Rabban Hormizd berichtet, wie er befiehlt, auch über
Kinder, die vor der Taufe gestorben sind, zu beten. Daraus
eint hervorzugehen, dass im Normalfall die Kinder getauft
rden (1). Denn wenn man zweifelte, ob das Gebet über ohne
Taufe gestorbene Kinder sinnvoll sei, so ist anzunehmen, dass
n die Kindertaufe als mindestens sehr wünschenswert ansah.
s einer Stelle in einem Briefe des Išoʿyahb III. ergibt sich jedoch,
ss es zu seiner Zeit auch noch Gläubige gab, die nicht getauft
ren. Er schreibt : « Alle Gläubigen, die getauft sind, mit den
äubigen, die nicht getauft sind, bitten dich... » (2). Es dürfte
o das VII. Jahrhundert die Zeit des Uebergangs zur Kindertau-
sein. Emmanuel Bar Šaḥḥare erwähnt in seiner *Memra über*
Taufe die Kindertaufe zwar nicht, sie war aber ohne Zweifel
seiner Zeit (X. Jahrhundert) bereits üblich (3). Johannan V.
ar Abgar, der zu Beginn des X. Jahrhunderts Patriarch war,
richt von der Kommunion der Kinder gleich nach der Taufe (4).
rundsäzlich haben die Nestorianer also nichts gegen die Kin-
rtaufe. Sie schieben sie freilich in der Praxis manchmal ziemlich
eit hinaus. Eine Handschrift des Taufrituals sieht vor, dass die
inder, die getauft werden, schon selbst gehen können (5). Nach
adger taufen die Nestorianer die Kinder gewöhnlich am 80. Tage
ach der Geburt (6). In den *Fragen über die Taufe* wird es als schwe-
r Missbrauch beklagt, dass Eltern ihre Kinder bis zu zehn Jahren
uf die Taufe warten lassen (7). Die Synode von Diamper rügt
en Missbrauch der Malabarchristen, die Taufe der Kinder Monate,
Jahre hinauszuschieben (8).

Welches ist nun der Sinn der Kindertaufe nach den Nestoria-
ern ? Des öfteren heben sie hervor, dass die Kinder nicht zur
ergebung der Sünden getauft werden. Das sagt ausdrücklich

(1) PO XIII, S. 596.
(2) *Liber Epistularum*, S. 51.
(3) *Memra über die Taufe*, *Vat. Syr.* 182, f. 268 v–223 v.
(4) *Kirchliche Fragen*, in BO III, 1, S. 250.
(5) Diettrich, S. 82.
(6) Badger II, S. 166.
(7) *Vat. Syr.* 150, f. 45 r–v
(8) Mansi 35, c. 1219.

schon Babai der Grosse ([1]). In den *Fragen über die Taufe* heisst es : « Weshalb wird in dem Buch des Mar Išoʿyahb angeordnet, dass er (der Priester) den Täufling mit seinem Daumen bezeichne, während wir jetzt sehen, dass man mit dem Finger neben dem Daumen bezeichnet ? Antwort : In den ersten Zeiten wurden Männer und Frauen getauft. Weil sie in Sünde verstrickt waren und weil sie von der Gnade zum Glauben gerufen wurden, bezeichnete er sie mit dem Daumen. Jetzt aber sind die Söhne der Nestorianer wahre Christen und sie werden als unschuldige Kinder getauft und sind nicht in Sünde verstrickt. Deshalb werden sie mit dem Finger neben dem Daumen bezeichnet » ([2]). Timotheus II. lehrt ebenfalls, die Kinder seien rein von Sünden und würden deshalb nicht zur Tilgung der Sünde getauft ([3]). In der Taufliturgie wird die Sündenlosigkeit der Kinder betont : « Und wenn auch ihre Leiber nicht befleckt sind mit dem Unflat der Sünde, so empfangen sie dennoch eine unvergängliche Reinheit und sie möchten Glieder Christi werden » ([4]). Da die Nestorianer die Kinder als sündenlos ansahen, änderten sie die Taufriten, die im Täufling die Sünde voraussetzten, als die Kindertaufe bei ihnen üblich wurde. Diese Aenderung wird, wie oben schon erwähnt, allgemein Išoʿyahb III. (647-58) zugeschrieben. Es wurden die Exorzismen und die Absage an Satan abgeschafft. Diettrich weist darauf hin, dass im heutigen Ritus der Kindertaufe doch noch Spuren des alten Rituale sich finden, so eine Anspielung auf die frühere Absage an Satan und auf das Glaubensbekenntnis ([5]). Eine Beschreibung der alten Erwachsenentaufe finden wir bei Timotheus II. Er kennt die Exorzismen und die Absage an Satan ([6]). In der *Memra über die Taufe* des Emmanuel Bar Šaḥḥare werden die Absage an Satan und das Glaubensbekenntnis erwähnt ([7]).

Wenn so die Nestorianer die Kinder als sündenlos ansehen, so fragt man sich zunächst, ob sie hiermit die Erbsünde leugnen wollen. An sich könnte ja die Sündenlosigkeit im Sinne der Frei-

([1]) *Liber de unione*, S. 116.
([2]) *Vat. Syr.* 150, f. 41 r-v.
([3]) III, 16, f. 64 v.
([4]) Diettrich, S. 7.
([5]) a. a. O., S. 19.
([6]) III, 17, f. 75 r-77 r.
([7]) *Vat. Syr.* 182, f. 270 r-v. Vgl. W. de Vries, *Zur Liturgie der Erwachsenentaufe bei den Nestorianern*, in OCP IX (1943) S. 465.

-it von persönlicher Schuld verstanden werden. Die Abschaffung -r Exorzismen und der Absage an Satan lässt allerdings mehr -rmuten. Eine eigentliche Vererbung der Schuld Adams scheinen e Nestorianer im allgemeinen nicht anzunehmen. Wir finden ie klar den Gedanken ausgesprochen, dass alle Menschen in Adam esündigt haben. Išoʿdad von Merv leugnet dies formell. Er kom-nentiert den Text im Römerbriefe : « Gleichwohl herrschte der od von Adam bis Moses – auch über jene, die nicht durch eine Tebertretung gesündigt hatten wie Adam » (5, 14). Er bemerkt ierzu : « Es war ihnen der Baum nicht verboten worden, und sie atten nicht von ihm genommen und gegessen wie Adam » (1). Er fasst also den Text so auf, als ob in ihm das Teilhaben der Men-chen an der Sünde Adams geleugnet werde. Manchmal fehlt eine Erwähnung der Erbsünde bei nestorianischen Autoren da, wo man ie unbedingt erwarten sollte. So führt Babai der Grosse den Ver-leich zwischen Christus und Adam durch, ohne etwas von der Erbsünde zu sagen (2). Theodor Bar Koni kommentiert den klas-ischen Text aus dem Römerbrief und kommt dabei nicht auf die Erbsünde zu sprechen (3). Šelemon von Basra bringt längere Aus-führungen über die Sünde Adams und Evas, ohne über die Erb-sünde zu reden (4).

Manche Autoren führen das Todesurteil über die ganze Mensch-heit nicht auf die Sünde Adams zurück, sondern auf die Tat-sache, dass alle Menschen persönlich sündigten. Theodor Bar Koni schreibt : « Mit dem Wort 'nach Art der Gesetzesübertretung Adams' will er sagen, dass sie wie Adam starben, auch wenn sie auf verschiedene Weise sündigten » (5). Der Tod kam also über die Menschen wegen ihrer persönlichen Sünde. Timotheus I. sagt : « ' Regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etc. ' (Rom. 5,14), id est : et ii quibus lex non imposita est ab Adam usque ad Moysen et ii quibus lex imposita est, a Moyse usque ad Christum Dominum nostrum, omnes peccaverunt, etsi non in similitudinem transgres-sionis Adam, et in omnes cucurrit servitus peccati mortis et sata-nae usque ad Christum » (6). Ebedjesu urteilt ähnlich : « Ipsorum

(1) *Commentaries* V. 2, S. 7.
(2) *Liber de unione*, S. 177-78.
(3) *Liber Scholiorum*, II, S. 199.
(4) *Buch der Biene*, S. 21 ff.
(5) *Liber Scholiorum*, II, S. 199.
(6) *Epistulae*, S. 149.

pariter filii eandem viam transgressionum sectantes maligni mortisque iugum graviter cervicibus suis imposuerunt » ([1]).

Viel öfter finden wir jedoch bei den Nestorianern den Gedanken, dass die Sünde Adams selbst für die ganze Menschheit verheerende Folgen hatte. Babai der Grosse schreibt z. B. : « Et ipse (Christus) aperuit nobis ostium misericordiae et poenitentiae quod satan clauserat sera erroris, qui est per transgressionem legis ab Adamo admissam » ([2]). Gottes Erbarmung ist also durch Adams Sünde für uns alle verscherzt. Jugie ist der Ansicht, Babai leugne die Folgen der Sünde Adams für das ganze Menschengeschlecht. Er führt einen Text aus dem *Liber de Unione* an : « Homo Domini nostri dignus morte non erat nomine peccati qua tenebantur Adam et omnes posteri eius, qui omnes peccaverunt » ([3]). Es wird hier nicht gesagt, ob alle persönlich sündigten oder ob alle in Adam gesündigt haben. Dass dieser letzte Gedanke bei einem Nestorianer sich finde, ist zwar nicht sehr wahrscheinlich. Da aber Babai Folgen der Sünde Adams für dessen Nachkommen zugibt, braucht man auch nicht anzunehmen, er lehne es ab, dass der Tod durch die Sünde Adams in die Welt gekommen ist. Dieser Gedanke findet sich nicht selten bei den Nestorianern. Josef Ḥazzaya (VII. Jahrh.), sagt, der natürliche Tod sei von Gott über Adam und über alle seine Söhne wegen der Uebertretung des Gebotes verhängt worden ([4]). Hier scheint doch das Gebot Gottes an Adam gemeint. Iśoʿdad von Merv schreibt : « Als Adam durch die Uebertretung des Gebotes gesündigt hatte, dachte der Tod, dass er eine Krone trage und für immer herrschen werde... Das Todesurteil kam durch den Fall Adams..., er war schuldig befunden, denn er war die Ursache der Todesstrafe, die auf alle kam » ([5]). In den dem Simon Kepha zugeschriebenen Fragen heisst es : « Von unserm Vater Adam begann durch die Uebertretung des Gebotes der Tod, und er überlieferte ihn allen Menschen, und sie wurden sterblich » ([6]). Demnach war also Adam vor der Sünde unsterblich. Diese Auffassung ist aber bei den Nestorianern auch auf Widerspruch gestossen.

([1]) *Liber Margaritae* II, 3, S. 347 ; vgl. Jugie V, S. 254 Anm. 3
([2]) *Liber de unione*, S. 182.
([3]) a. a. O., S. 140, Jugie V, S. 254 Anm. 3.
([4]) *Borg. Syr.* 88, S. 342.
([5]) *Commentaries* V, 2. S. 7-8.
([6]) *Vat. Syr.* 164, f. 69 r.

e wurde von der Synode des Jahres 596 verurteilt. Hier wird e Ansicht derer zurückgewiesen, die behaupten, « dass die Sünde der Natur liegt (ܒܛܒܥܐ ܗܘܝܐ ܠܗ) und dass die Menschen ohne ren Willen sündigten. Und jeder, der sagt, die Natur Adams sei on Anfang an unsterblich erschaffen worden, (der sei verflucht) » (1). 'enn hier gesagt wird, die Sünde liege nicht in der Natur, so aucht damit die Erbsünde nicht geleugnet zu sein. Die Lehre, dam sei von Natur sterblich gewesen, ist der Erbsünde freilich enig günstig. Die Menschen sind dann nicht durch die Sünde dams sterblich geworden. Das Dekret der Synode konnte aber, ie es scheint, die Lehre von der Unsterblichkeit Adams, die urch die Sünde für das ganze Menschengeschlecht verlorenging, och nicht ausrotten. Sie findet sich, wie wir sahen, nicht selten ei den Nestorianern, so auch bei Johannan Bar Zoʿbi. Er schreibt: ott gab dem Menschen seinen Befehl, « damit, wenn er ihn beobchtete, er mit seinen Nachkommen in Ewigkeit lebe ; wenn er n nicht beobachtete, sollte der Tod über ihn und seine Nachommenschaft herrschen ». Adam wurde vom Teufel zur Sünde erführt. « Und er wurde Satans Knecht mitsamt seinen Nachommen. Drei Herrschaften unterjochten den geliebten Erben : ie Sünde, der Tod und der Satan, der Tyrann derer, die sich uflehnten » (2).

Die Uebertragung der Schuld Adams auf seine Nachkommen st dagegen im allgemeinen bei den Nestorianern nicht erkannt. ur selten finden wir Texte, die eine Vererbung des Schuld selbst nzudeuten scheinen. Nach dem Anonymus bedeutet das weisse uch, das der Priester bei der Spendung der Taufe auf dem Kopfe rägt, « dass sein Haupt, das durch die Sünde Adams schwarz eworden war, weiss wurde » (3). Derselbe Text findet sich auch ei Timotheus II. (4). Johannan Bar Zoʿbi spricht vielleicht an olgender Stelle von der Vererbung der Schuld Adams : « Er (Adam) eugte Gerechte... und Ungerechte... Die Gerechtigkeit eines eden Gerechten, der aus dem Geschlechte Adams geboren wurde, var für sich allein nicht genügend. Der Verborgene (Gott) sah,

(1) Chabot, *Synodicon*, S. 459.
(2) *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse, Borg. Syr.* 90, f. 35 b.
(3) Anonymus II, S. 93.
(4) III, 18, f. 77 v.

dass keiner da war, welcher den gefallenen Erben aufrichtete. Darum sandte er das Wort... » ([1]). Timotheus II. spricht von einem Dekret Gottes, das infolge der Sünde Adams gegen die Menschen bestand und durch ihre Versöhnung mit Gott durch die Erlösung aufgehoben wurde. Timotheus nennt als Folgen der Sünde Adams auch die böse Begierlichkeit und die Knechtschaft der Sünde : « ...weil die Menschen von Gott abirrten und sie so das Joch der Knechtschaft der Sünde auf ihre Freiheit sich zuzogen und auferlegten durch die Uebertretung des Gesetzes (nach dem Zusammenhang ist hier die Sünde Adams gemeint). Von da an waren allen Kindern Adams Taten der Sünde eigen, wie einer, der von einem Sklaven geboren wird, ein Sklave ist, bis er Befreiung von der Knechtschaft empfängt » ([2]). Die Knechtschaft der Sünde scheint hier gedacht als Vererbung der bösen Anlage zur Sünde infolge der ersten Uebertretung Adams. Die Kinder werden in der Taufe von der Knechtschaft der Sünde befreit ([3]).

Dass die Kinder getauft werden müssen, weil sie mit der Erbsünde, der Schuld Adams, belastet sind, wird von den Nestorianern nie klar ausgesprochen. Ja, es wird ausdrücklich betont, wie wir schon oben sagten, dass die Kinder nicht zur Tilgung der Sünden getauft werden. Den Sinn der Kindertaufe suchen die Nestorianer in anderer Weise zu erklären. Babai der Grosse schreibt: « Nam ecce etiam pueri ab infantia sua baptizantur, non quidem in remissionem peccatorum – quomodo enim ? Ecce non peccaverunt – sed in adoptionem filiorum, ut accipiant primitias spiritus ad mysterium resurrectionis et redemptionem corporum suorum » ([4]). Auch im Kommentar zu Evagrius sagt er, dass die Kinder in der Taufe die hohe Erkenntnis und die übrigen verheissenen Güter empfangen ([5]). Timotheus II. antwortet auf die Frage nach dem Sinn der Kindertaufe, die Kinder seien zwar rein von Sünde, aber sie müssten doch noch die Annahme an Kindes Statt erhalten ([6]). Dieser Annahme an Kindes Statt geht die Lö-

([1]) *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse*, *Borg. Syr.* 90, f. 36 a.
([2]) III, 20, f. 8 80 v., 81 r.
([3]) ebenda.
([4]) *Liber de unione*, S. 116.
([5]) Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, S. 241..
([6]) III, 16, f. 73 r.

ıng vom Joch der Knechtschaft der Sünde im oben erklärten inne voraus : « Und weil es nicht passend ist, dass sie, während e noch Sklaven der Sünde sind, den Namen der Söhne Gottes ımpfangen, werden sie zuvor vom Joch der Knechtschaft der ünde gelöst und dann werden sie der Annahme an Kindes Statt ürdig gemacht, damit sie durch ihre Freiheit das Erbe Gottes mpfangen. Deswegen ist das Geschenk auch bei denjenigen, die ie Knaben und Kinder ohne Sünde sich der Taufe nähern, nicht ergebens, weil sie aus Knechtschaft geboren waren und Knechte er Sünde des ersten Menschen sind, die durch die Uebertretung es Gesetzes über alle Menschen herrscht. Durch die Taufe aber mpfangen sie ihre Befreiung und durch die Annahme an Kindes Statt geschieht ihre Vereinigung. Deswegen aber taufen wir die Kinder, obwohl sie ohne Sünde sind, damit sie von der Knechtchaft befreit und Söhne Gottes werden » (1). Es ist bemerkenswert, dass Befreiung von der Knechtschaft der Sünde und Annahme an Kindes Statt hier als zwei ganz voneinander unabhängige Dinge gefasst werden. Der Gedanke, dass die Erbsünde wesentlich n dem durch Adam verschuldeten Mangel der Kindschaftsgnade besteht, liegt Timotheus ganz fern.

Es erhebt sich nunmehr die Frage, ob nach den Nestorianern die Kindertaufe für das ewige Heil der Kinder notwendig ist. In den *Fragen über die Taufe* wird für die Eltern, die ihre Kinder ohne Taufe sterben lassen, eine Strafe festgesetzt. Das wird also als etwas ganz Ungehöriges empfunden (2). Die Kinder können im Notfall auch in der Fastenzeit, in der sonst nicht getauft werden soll, die Taufe empfangen (3). Wie oben (S. 141) schon erwähnt, kann im Notfalle auch der Diakon die Taufe spenden. Es sind abgekürzte Riten für die Nottaufe vorgesehen (4). Das alles deutet darauf hin, dass die Nestorianer die Kindertaufe als notwendig betrachten. In einer anderen Handschrift der *Fragen über die Taufe* wird dem Tadel für die Eltern, die ihre Kinder ohne Taufe sterben lassen, hinzugefügt : « Da sie nicht Christen sind, und das ist eine grosse Schuld » (5). Heute darf nach Maclean die Taufe nur

(1) III, 20, f. 81 r–v.

(2) *Vat. Syr.* 150, f. 45 r–v.

(3) a. a. O., f. 44 v.

(4) a. a. O., f. 44 v–45 r. 47 v.

(5) Codex 93 des chaldäischen Klosters « Notre Dame des semences » bei Mossul, Kopie im Besitz Vostés f. 31 v.

feierlich in der Kirche gespendet werden. Statt der Nottaufe ist es heute üblich, dass der Priester mit von ihm gesegnetem Wasser das Kind auf der Stirn in Kreuzform bezeichnet. Dann wird es von der Amme gebadet. Wenn es am Leben bleibt, tauft man es nachher in der Kirche ([1]).

Gegen die Notwendigkeit der Kindertaufe spricht, dass die ungetauften Kinder doch kirchlich begraben werden. Als Begründung dafür gibt man, sie seien Kinder von Christen ([2]). Kinder unter zehn Tagen, die ohne Taufe gestorben sind, m u s s der Priester nicht zum Grabe begleiten. Er kann es aber zu Ehren ihrer gläubigen Eltern tun. Die Begräbnisriten sind aber für die ungetauften Kinder abgekürzt. Die älteren Kinder werden mit mehr Zeremonien begraben, weil ihre Mütter die hl. Eucharistie genommen haben, die sich dann mit der Milch, die das Kind trinkt, mischt ([3]). Maclean meint, man könne aus der Gewohnheit, ungetaufte Kinder kirchlich zu begraben, nichts gegen die Erbsündenlehre bei den Nestorianern schliessen. Die Kinder werden nach ihm nur dann kirchlich begraben, wenn sie wenigstens mit Wasser bezeichnet wurden. Eine derartige « Nottaufe » sehen die Nestorianer fälschlich als vollgültige Taufe an ([4]). Seltsam ist die Bestimmung, dass die Taufe im Notfall, wenn der Priester meint, das Kind könne beim Untertauchen sterben, durch die Salbung ersetzt werden könne ([5]). Dass die Heilsnotwendigkeit der Taufe bei den Nestorianern nicht recht klar ist, wird auch dadurch nahegelegt, dass man von den vom Nestorianismus Bekehrten besonders auch das Bekenntnis dieser Wahrheit verlangte. So wird im Glaubensbekenntnis des Patriarchen Josef II. (gewählt 1693) die Heilsnotwendigkeit der Taufe besonders hervorgehoben ([6]). Nach allem müssen wir sagen, dass die unbedingte Notwendigkeit der Taufe auch der Kinder von den Nestorianern nicht klar erkannt ist. Bei ihrer unsicheren Stellungnahme zur Erbsünde ist das nicht verwunderlich. Dabei bleibt bestehen, dass die Nestorianer die Taufe

([1]) Maclean, S. 274-75.
([2]) *Vat. Syr.* 150, f. 45 v.
([3]) a. a. O., f. 46 r.
([4]) Maclean, S. 286.
([5]) *Vat. Syr.* 150, f. 44 v-45 r.
([6]) Baumstark, *Ein Originaldokument zur chaldäischen Kirchengeschichte*, in OC N. S. VI (1916) 324.

n allgemeinen als notwendig ansehen. Sie ist das grundlegende akrament, durch das der Mensch in die Kirche aufgenommen, n Christ wird und die Kindschaftsgnade erhält.

/. - Unwiederholbarkeit der Taufe.

Es ist aus diesen Wesenszügen der Taufe schon klar, dass ie etwas Einmaliges sein muss. Die Nestorianer lehren auch tatächlich, der allgemeinen kirchlichen Tradition folgend, die Unviederholbarkeit der einmal gültig gespendeten Taufe. Auch wenn ie die Häretiker noch einmal taufen, so tun sie das nur, weil sie leren Taufe eben für nichtig ansehen. In den *Kanones der Apotel, gegeben durch Clemens*, heisst es : « Ein Bischof oder Priester, ler den, der die wahre Taufe hat, wiedertauft, soll abgesetzt werlen ; oder wenn er jenen, der von den Häretikern beschmutzt st, nicht selbst tauft, so soll er abgesetzt werden als einer, der las Kreuz und den Tod des Herrn verspottet » (1). Timotheus I. eitet die Einmaligkeit der Taufe aus der Stelle des Epheser-Briees ab : « Ein Herr, ein Glaube, ein Taufe » (4, 5): « Wenn es mehrere Götter gäbe, dann müsste es auch mehrere Taufen geben... Wer nämlich die eine Taufe in zwei oder wie viele auch immer spaltet, der muss auch den einen Herrn und den einen Glauben und den einen Gott in gleicher Weise spalten... Diejenigen, welche einmal in die Taufe hinabgestiegen sind und im alten Menschen gekreuzigt und mit Christus gestorben sind, können nicht aufs neue durch eine zweite Taufe den Sohn Gottes kreuzigen und mit Schmach überhäufen, wie der göttliche Apostel lehrt. Eine Wiederholung der Taufe ist eine Christus zugefügt Schmach. Genügt nicht zur Lösung der Sünde und des Todes das eine Kreuz Christi, das durch jene erste Taufe dargestellt wurde, durch die wir recht getauft worden sind ? Ist es notwendig, dass wir eine andere hinzufügen und den Sohn Gottes wieder kreuzigen und mit Schmach überhäufen durch diese zweite Taufe ? » (2). Das alles ist gesagt gegen die, welche die Häretiker wiedertaufen. Er sieht die Taufe der Häretiker für gültig an und lehnt deshalb deren Wiedertaufe unbedingt ab.

(1) Ebedjesu *Collectio Canonum*, S. 12, can. 46.
(2) *Epistulae*, S 3-4.

Die nach der Taufe vom Glauben abfallen, dürfen, wenn sie sich bekehren, nicht wiedergetauft werden. Für sie ist die Busse da ([1]). Isodad von Merv bemerkt zur Stelle im Hebräer-Brief: « Es ist ja unmöglich, solche, die schon einmal erleuchtet waren..., zur Umkehr zu bringen », es gebe im Neuen Bunde nicht wie im Alten eine Wiederholung der Taufe zur Vergebung der Sünden, sondern nur eine Taufe, die nicht wiederholt werden könne ([2]). Timotheus II. begründet die Unwiederholbarkeit der Taufe aus ihrem Symbolismus. Sie ist ein Symbol der Auferstehung und ein Bild des Todes Christi. Beide sind einmalig. Durch eine Wiederholung der Taufe würden wir Christus aufs neue kreuzigen. Ferner wurde die Beschneidung, die ein Vorbild der Taufe ist, nur einmal vollzogen. Wie der Mensch nicht in den Schoss der Mutter zurückkehren kann, so auch nicht in den Schoss des Wassers ([3]).

VI. - Die für die Taufe notwendigen Dinge.

1. *Das Wasser.*

Die « wesentlichen Teile » der Taufe sind nach Timotheus II. « Wasser und Oel, ein Priester und priesterliche Gebete, ohne deren Zusammensein sie überhaupt nicht vollzogen wird » ([4]). Wir handeln der Reihe nach über diese « wesentlichen Teile ». Dass Wasser zum Taufen gehört, ist natürlich eine Selbstverständlichkeit auch bei den Nestorianern. Ebedjesu bezeichnet das Wasser, der scholastischen Terminologie folgend, als Materie der Taufe: « Die Materie der Taufe ist reines Wasser » ([5]). Er beruft sich dabei auf den klassischen Text im dritten Kapitel des Johannesevangeliums. Theodor Bar Koni gibt für die Wahl des Wassers als Materie der Taufe sechs Gründe an: « 1. Weil das Leben der mit Sinnen begabten Wesen in ihm besteht; 2. zum Zeichen der Neuschöpfung; 3. zur Wiedergutmachung der Ertränkung in den Tagen Noes; 4. weil es sich an allen Orten findet; 5. weil es gut die Gestalten derer zeigt, die in ihm gesehen werden; 6. weil es die Schuldverschreibungen abwäscht » ([6]).

([1]) a. a. O., S. 8.
([2]) *Commentaries* V, 2, S. 109.
([3]) III, 21, f. 82 r–83 r.
([4]) III, 6, f. 50 r.
([5]) *Liber Margaritae* IV, 3, S. 332 (Übers., 357).
([6]) *Liber Scholiorum* II, S. 77-78.

Das Taufwasser wird vom Priester geweiht. Das sagt schon rsai : « Der Priester weiht den Schoss der Wasser der Taufe » (1). 'yahb I. erwähnt ebenfalls die Taufwasserweihe (vgl. oben S. 44), nso Babai (2). Die Taufwasserweihe geschieht bereits nach rsai im Namen der heiligsten Dreifaltigkeit : « Der Priester wie eine Feder gegenüber der verborgenen Kraft und in deren nden schreibt er die drei Namen über das Wasser » (3). Durch · Weihe steigt der Hl. Geist oder seine Kraft in das Wasser hin-. Narsai fährt an der soeben zitierten Stelle fort : « O Schrei-r, du schreibst den Geist über eine schwache Tafel und die Tinte iner Worte wird durch das fliessende Wasser nicht ausgelöscht » (4). ʿ Bar Nun bezeichnet das Taufwasser als « Organ für die Wirk-nkeit des Geistes » (5). Der Anonymus sagt wiederholt, der Geist ige ins Wasser hinab (6). In der Wasserweihe wird der Geist ins asser herabgerufen (7). Die Taufwasserweihe geschieht mit Oel. as Wasser wird mit dem Oel bezeichnet und vermischt. Schon arsai deutet an, dass dem Wasser Oel beigemischt wird : « Klug ischt er (Gott) die Farben für die Erneuerung unseres Geschlech-s, mit Oel und Wasser und der unsichtbaren Kraft des Gei-es » (8). Dem Anonymus zufolge geschieht die Bezeichnung mit m Oel, nachdem der Geist bereits herabgestiegen ist. Die Bezeich-ng geschieht, damit « das Alte Testament mit dem Neuen ch verbinde » (9). Nach dem Taufritual wird dem Wasser Oel igemischt (10). Die Anwendung des Oeles bei der Weihe des Tauf-assers wird in den *Fragen über die Taufe* als für die Wirkung der aufe unbedingt notwendig bezeichnet : « Wenn die Weihe des ordan nicht mit ihm (dem Oel) vollzogen wird, dann empfängt er Täufling nicht die Gabe der Gnade » (11). Johannan Bar o'bi schreibt « Jeder, der mit diesem (Oel) nicht getauft wird,

(1) *Hom. XVII*, Connolly, S. 21.
(2) Frankenberg, *Euagrius*, S. 253.
(3) *Hom. XXI*, S. 47.
(4) ebenda.
(5) *Brief an Isaak, Borg. Syr.* 81, f. 366 r.
(6) Anonymus II, S. 95. 97. 100.
(7) Diettrich, S. 40.
(8) *Hom. XXI*, Connolly, S. 46.
(9) Anonymus II, S. 100. 95.
(10) Diettrich, S. 41.
(11) *Vat. Syr.* 150, f. 54 v.

empfängt nicht den Hl. Geist » (1). Nach Timotheus II. muss das Taufwasser mit dem Oel bezeichnet werden, das durch den Hl. Geist geweiht ist, um anzudeuten, dass die Geburt in der Taufe durch den Geist geschieht (2). Es wurde oben (S. 141) schon darauf hingewiesen, dass die Vermischung mit dem Oel bisweilen als notwendiger angesehen wird als selbst die Herabrufung des Hl. Geistes. Die Notwendigkeit des Oeles für die Taufe ist aber nicht unbedingt. Für den Fall der Lebensgefahr kann die Taufe auch ohne Oel gespendet werden. In den Rubriken der Taufliturgie heisst es : « Und wisse, dass ohne Konsekration (des Taufwassers) überhaupt keine Taufe vollzogen wird, ausser wenn ein Mensch dem Tode nahe ist. Dann mögen sie die Taufe (auch ohne Konsekration) an ihm vollziehen » (3). In einer anonymen Fragensammlung wird gesagt, ein sterbendes Kind könne vom Priester auch auf dem Wege getauft werde, wenn sich nur Wasser finde (4). Dieses Wasser ist natürlich nicht geweiht.

2. *Das Oel*

Das zweite, was zur Taufe notwendig ist, ist das Oel. Es dient zur Weihe des Wassers und zur Salbung der Täuflinge. Es wird immer « Oel der Salbung » genannt. Schon Išoʿyahb. I. erwähnt das Oel der Salbung (5). Es wird vom « Oel der Gnade » unterschieden, das für die Taufe nicht geeignet ist. In den *Fragen über die Taufe* wird der Fall behandelt, dass bei der Taufe irrtümlich statt des « Hornes der Salbung » das « Horn der Gnade des Heiligen » gebraucht wurde. Wenn das geschehen ist, muss die ganze Taufe wiederholt werden. Oel der Salbung und Oel der Gnade dürfen nicht miteinander vermischt werden. Wenn es doch geschieht, wird das Oel der Gnade entweiht (6). Das Oel der Salbung darf nur

(1) *Memra über die Taufe etc. Vat. Arab.* 657, f. 19 r.

(2) III, f. 51 r.

(3) Dieterich, S. 52.

(4) *Borg. Syr.* 81, f. 371 v.

(5) Chabot, *Synodicon*, S. 415, can. 17. Die Synode von Diamper beauptet fälschlich, bei den Malabaren sei überhaupt kein gesegnetes Öl im Gebrauch (Mansi 35, c. 1225. 1313).

(6) *Fragen über die Taufe, Vat. Syr.* 150, f. 54 v–55 r, vgl. 56 r. Nach E Amann spricht der Anonymus bei der Taufe vom Öl der Gnade, vgl. *Nestorienne (Église)*, in : *Dict. de Théol. Cath.* XI. 1, c. 310. Der Anonymus nennt jedoch tatsächlich das Horn des Öles bei der Taufe « Horn der Salbung » (Anonymus II, S. 95, Zeile 27).

r die Taufe gebraucht werden. Dies betont bereits Išoʿyahb I. (1). eselbe Bestimmung finden wir in den *Fragen über die Tau-* (2). In den Rubriken der Altarweihe wird eingeschärft, der Altar irfe nicht mit dem Oel der Taufe geweiht werden. Es soll auch cht den Kranken oder Besessenen gegeben werden ; es dient isschliesslich für die Taufe (3). Das Oel der Salbung besteht aus inem Olivenöl. Ebedjesu erklärt ausdrücklich : « Die Materie es Oeles der Salbung) ist reines Olivenöl » (4). In den Fragen über e Taufe wird verboten, dem Oel der Salbung andere Substanzen izumischen (5). Johannan Bar Zoʿbi lehnt das Myron der übri- n christlichen Gemeinschaften ausdrücklich ab. Die Apostel berlieferten nur Olivenöl, nicht Myron. Moses brauchte für die albungen nur Olivenöl. Das Myron ist kostbar und schwer zu aben. Gott braucht für seine Ziele nicht erhabene, sondern ein- che Dinge (6). Nur bei den Nestorianern Indiens war auch an- eres Oel im Gebrauch, nämlich Sesam-Oel und das Oel der Kokos- uss (7). Das Oel der Salbung wird während der Taufzeremonien om Priester geweiht. Schon in den ps.-nicänischen Kanones wird ie Weihe des Oeles dem Priester zugeschrieben (8). Išoʿyahb I. rwähnt die Weihe des Oeles für die Taufe durch den Priester (9). abai der Grosse sagt, der Taufende heilige kraft seines Priester- ums Wasser und Oel » (10). Der Anonymus erwähnt die Oelweihe (11). n den *Fragen über die Taufe* ist von der Weihe des Oeles durch den riester die Rede (12). Auch Timotheus II. spricht davon (13). Die aufliturgie enthält den Ritus der Oelweihe durch den Priester (14). m Ritus der Altarweihe, wie ihn Vosté nach einer modernen ka- holischen Handschrift wiedergibt, weiht jedoch der Bischof bei

(1) Chabot, *Synodicon*, S. 445.
(2) *Vat. Syr.* 150, f. 55 r.
(3) Vosté, *Pontificale* III, S. 244.
(4) *Liber Margaritae* IV, 4, S. 358.
(5) *Vat. Syr.* 150, f. 56 v.
(6) *Vat. Arab* 657, f. 18 r–19 r.
(7) Denzinger I, S. 32.
(8) Ebedjesu, *Ordo iudiciorum*, S. 50, can. 52.
(9) Chabot, *Synodicon*, S. 431.
(10) Frankenberg, *Euagrius*, S. 253.
(11) Anonymus II, S. 96.
(12) *Vat. Syr.* 150, 54 v.
(13) III, 11, f. 60 v–61 r.
(14) Diettrich, S. 35

der Altarweihe das Oel für die Taufe ([1]). Hier handelt es sich offenbar um eine Neuerung der katholischen Chaldäer, nicht um einen ursprünglich nestorianischen Gebrauch. Ebenso ist der Ritus der Weihe « des Oeles der Salbung, des Oeles der Taufe und des Krankenöles » wie ihn Vosté nach der gleichen Handschrift mitteilt ([2]), katholischen Ursprungs, wie dies Vosté selbst bemerkt ([3]).

Das Oel wird durch Herabrufung des Hl. Geistes geweiht. Der Anonymus sagt allerdings, der Geist steige nicht auf das Oel herab ([4]). Die *Fragen über die Taufe* sprechen dagegen von der Herabrufung des Geistes über das Oel ([5]). Nach Timotheus II. weiht der Geist das Oel und das Wasser durch das Herabschweben der Gnade ([6]). In den Gebeten der Oelweihe heisst es : « Doch kommen möge die Gnade von der Gabe des Hl. Geistes... und sie möge sich vereinigen mit diesem Oele und allen denen, die damit gesalbt werden » ([7]). Das bei jeder Taufe neu zu weihenden Oel (« das Oel im Becken ») wird mit dem früher schon geweihten (dem « Oel im Horn ») bezeichnet und vermischt. Der Anonymus spricht von Bezeichnung des neuen Oeles mit dem alten aus dem Horn ([8]). Nach den *Fragen über die Taufe* wird von dem Oel im Horn in das Oel im Becken etwas hineingegossen ([9]). Assemani bestreitet dagegen, dass bei den Nestorianern das alte Oel dem neuen beigemischt werde ([10]). Er beruft sich auf Yahballaha und die Fragen des Georg von Arbela. Damit sind unsere *Fragen über die Taufe* gemeint, wo tatsächlich aber das Gegenteil zu finden ist. In der *Expositio symboli nicaeni* ist nur von Bezeichnung des neuen Oeles mit dem Oel im Horn die Rede ([11]). Aus der Formel, die bei der Bezeichnung gebraucht wird, geht hervor, dass das Oel auch beigemischt wird : « Es wird bezeichnet und konsekriert und vermischt dieses Oel mit dem hl. Oel, dass es sei zum Typus der Unvergänglichkeit

([1]) Vosté, *Pontificale* III, S. 233
([2]) a. a. O., S. 259 ff.
([3]) a. a. O., S. 271
([4]) Anonymus II, S. 96.
([5]) *Vat. Syr.* 150, f. 52 v.
([6]) III, 8, f. 52 r
([7]) Diettrich, S. 35.
([8]) Anonymus II, S. 97. 100.
([9]) *Vat. Syr.* 150, f. 43 v.
([10]) BO III, 2, S. 281.
([11]) *Vat. Syr.* 179, f. 68 v.

der sühnenden Taufe... » (1) In den *Fragen über die Taufe* ist merkürdigerweise auch davon die Rede, dass das Oel im Becken mit dem Horn der Gnade bezeichnet werde (2). Anderswo nden wir aber nichts dergleichen. Mit dem übrigbleibenden neuweihten Oel wird das alte Oel im Horn immer wieder aufgefüllt. e Rubriken der Taufliturgie geben diesbezügliche Anweisung. as Oel, das nach Auffüllung des Hornes noch übrig bleibt, soll Taufwasser gegossen und mit diesem abgelassen werden (3). *Fragen über die Taufe* schreiben dagegen vor, das Oel im Bekken nicht in das Horn der Gnade, sondern ins Taufbecken u giessen (4). Es wird aber auch hier nicht ausdrücklich verboten, as Oel im Becken in das Horn der Salbung zu giessen.

Es wird also bei den Nestorianern immer altes, früher geweihes Oel aufbewahrt im Horn der Salbung. Ueber die Herkunft ieses Hornes der Salbung bringen die Nestorianer, besonders ie späteren, die merkwürdigsten Legenden. Nach dem Anonymus at Johannes der Täufer das Horn des Oeles von den Propheten mpfangen (5). Emmanuel Bar Šaḥḥare führt das Horn auf die Apostel zurück : « Dies Geheimnis (das der Salbung bei der Taufe) aben uns die Apostel überliefert in diesem Horn des Oeles, in lem das Geheimnis der Salbung des Leibes unseres Herrn gemischt var » (6). Hier ist bereits die später öfters vorkommende Legende ngedeutet, nach der die Apostel von dem Oel, mit dem der Leib les Herrn beim Begräbnis gesalbt wurde, nahmen und es als fermentum der Taufe überlieferten. Timotheus II. lehrt, das Oel gehe auf die Apostel zurück, verzichtet aber darauf, die Fabel über seinen Ursprung zu erzählen : « Damit die Einheit des orthodoxen Glaubens der Apostel und Evangelisten erkannt werde, haben sie (die Apostel) dieses Oel geweiht, als ein sicheres Zeichen und ein Siegel ohne Lüge, und sie haben es gegeben, damit es durch die Hände der Mittler der frohen Botschaft in alle Gegenden überliefert werde, auf dass es unsterblich seinen Lauf nehme

(1) Diettrich, S. 38.

(2) *Vat. Syr.* 150, f. 54 v-55 r. 56 r.

(3) Diettrich, S. 50. 102. Auch Maclean bezeugt den Gebrauch, das übriggeliebene Öl im Becken in das Horn des heiligen Öles zu giessen, sodass dieses immer gefüllt bleibt (S. 272).

(4) *Vat. Syr.* 150, f. 56 r.

(5) Anonymus II, S. 95.

(6) *Memra über die Taufe, Vat. Syr.* 182, f. 269 v.

bis in Ewigkeit und allen Völkern durch die Lehre und die Taufe Unsterblichkeit schenke » (1). In einer Rubrik der Altarweihe wird gesagt, das Oel der Salbung der Taufe komme von den Aposteln her (2). Wie des näheren die Apostel das erste Oel der Salbung weihten, darüber gibt es verschiedene Legenden. Besonders häufig wird erzählt, wie die Apostel vom Wasser der Taufe Christi und von dem Wasser, das aus der Seite des Herrn am Kreuze floss, etwas aufbewahrten und wie sie diesem Wasser Oel beimischten. So berichtet Johannan Bar Zo'bi in seiner *Memra über die Taufe und über das Geheimnis des fermentum* (3). Des näheren erzählt er, wie der hl. Johannes von dem Wasser, das am Leib des Herrn herablief, als er aus dem Jordan herausstieg, sammelte und wie er dann später unter dem Kreuz diesem Wasser von dem Wasser beimischte, das aus der Seite des Herrn floss. Bevor die Apostel sich trennten, um in allen Weltteilen das Evangelium zu verkünden, mischten sie dem Wasser Olivenöl bei. Jeder nahm davon mit als fermentum für die Taufe (4). Dass die Taufe aus der Seite des Herrn stammt, fasst er ganz materiell auf : das fermentum der Taufe wurde aus dem Wasser der Seitenwunde gebildet (5). In den *Fragen des Mar Simon Kepha* werden verschiedene Ansichten über den Ursprung des Oeles der Salbung aufgeführt. Manche sagen, es käme von der Beschneidung oder von den Windeln oder von der Taufe des Herrn oder von der wohlriechenden Mischung des Begräbnisses oder von dem durch die Apostel geweihten Oele her. Der Verfasser selbst gibt folgende Entstehungsgeschichte : Johannes hielt mit seiner Rechten, als er unter dem Kreuze stand, eine Partikel des vom Herrn konsekrierten Brotes. Er hatte ein Horn bei sich und liess den Schweiss seiner rechten Hand, mit der er die Partikel hielt, hineinträufeln. Auch liess er in dieses Horn von dem Wasser, der Seite Christi hineinfliessen (6). Dem Horn wurde dann noch das Blut beigemischt, das der Apostel Thomas an der Hand hatte, als er sie in die Seite des Herrn hineingelegt hatte (7). Der Apostel Addai (=Thaddäus) brachte das fermentum

(1) III, 11, f. 57 r.
(2) Vosté, *Pontificale* III, S. 234
(3) *Vat. Arab.* 657, f. 18 r.
(4) a. a. O., f. 16 v. 17 v. 18 r.
(5) a. a. O., f. 19 v.
(6) *Vat. Syr.* 164, f. 66 r. vgl. *Borg. Syr.* 88, S. 350.
(7) *Borg. Syr.* 88, S. 353.

ch Edessa und übergab es an Mar Mari, den Apostel des Ostens. n ihm haben es die Nestorianer ererbt (1). Šelemon von Basra ngt in seinem *Buch der Biene* folgende Ansicht über den Ursprung s Oeles der Salbung : Manche führen es auf das Oel zurück, mit m im Alten Bunde die Könige gesalbt wurden. Andere meinen, sei von dem Oel genommen, mit dem der Herr einbalsamiert rde. Viele teilen diese letztere Meinung. Andere leiten den Urrung ab von dem Schweiss, der sich in der rechten Hand des postels Johannes bildete, als er unter dem Kreuz die Partikel lt (2). In der *Expositio symboli nicaeni* findet sich folgende phanistische Geschichte über den Ursprung des Oeles : Bei der Taufe risti stand am Jordan ein Myrtenbaum. Der Wind wehte etwas ohlriechendes von diesem Baum herab. Das sammelten die postel. Nach der Auferstehung nahmen sie dann noch von der yrrhe und der Aloe, womit der Leib des Herrn einbalsamiert ar. Dem mischten sie Oel bei, beteten darüber und teilten es ter sich. Addai und Mari haben dieses Oel dann den Christen s Ostens überliefert (3).

3. *Das Untertauchen.*

Wasser und Oel sind also die für die Taufe notwendigen Marien. Das Wasser wird angewandt zur Waschung, und zwar durch ntertauchen. Ebedjesu spricht hier, der scholastischen Terminologie folgend, von der Form der Taufe : « Die Form (اوعا) t die Waschung im Namen des Vaters... » (4). Von jeher war bei n Nestorianern das vollständige Untertauchen üblich. Es ist ch heute noch bei ihnen im Gebrauch. In den *apostolischen Kanones, gegeben durch Clemens*, wird das dreimalige Untertauchen nter Strafe der Absetzung vorgeschrieben (5). Narsai beschreibt e gleiche Art zu taufen (6). In der *Chronik von Seert* wird berichtet, wie Mar Abda, der in seiner Jugend der Religion der Perser hing, getauft wird. Er sieht, wie ein Engel den Christen, die s dem Taufbecken steigen, eine Lichtkrone aufsetzt. Sofort eht er seine Kleider aus und lässt sich taufen (7). In der gleichen

(1) *Vat. Syr.* 164, f. 70 v.
(2) *Buch der Biene*, S. 103.
(3) *Vat. Syr.* 179, f. 68 v.
(4) *Liber Margaritae* IV, 3. S. 332 (Übers. : 357).
(5) Ebedjesu, *Coll. Can.*, S. 13-14.
(6) *Hom.* XXI, Connolly, S. 51.
(7) PO XIII, S. 549.

Chronik wird der Gebrauch der häretischen Mazedonianer abgelehnt, die nur Kopf und Brust ins Wasser eintauchen, weil allein Gehirn und Herz der Reinigung bedürften ([1]). Emmanuel Bar Šahhare spricht von dem Hineinsteigen der Täuflinge in das Grab des Taufbeckens ([2]). Das Taufrituale enthält die Anweisung, auch Erwachsene vollständig unterzutauchen ([3]). Kinder werden bis zum Hals ins Wasser gesetzt und dreimal untergetaucht, während der Priester ihnen seine Hand aufs Haupt legt ([4]). Das Untertauchen wird aber nicht unter allen Umständen als notwendig angesehen. In der *Chronik von Seert* wird berichtet, wie Theodor von Mopsuestia einen Juden wieder zum Leben erweckte um ihn zu taufen. Er lässt Wasser herbeibringen und tauft ihn. Hier handelt es sich offenbar nicht um Untertauchen ([5]). Wie es scheint, wurde auch die Nottaufe ohne Untertauchen gespendet. Wie oben (S. 170) schon erwähnt, kann ein Priester ein sterbendes Kind auch auf dem Wege taufen, wenn sich nur Wasser findet ([6]). Ueber den Symbolismus des Untertauchens, das Sterben, Begrabenwerden und Auferstehen mit Christus bedeutet, wurde oben (S. 42) schon gehandelt. Das dreimalige Untertauchen wird schon von Narsai auf das dreitägige Verweilen Christi im Grabe gedeutet ([7]).

4. *Die Worte.*

Neben Wasser und Oel sind, wie oben gesagt (S. 168), nach Timotheus «priesterliche Gebete» nötig. Hier spielt er auf die Worte an, die bei der Taufe gesprochen werden. In der Chronik von Arbela ist von einem Bischof die Rede, der tauft «im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes» ([8]). In den *Kanones der Apostel, gegeben durch Klemens*, wird unter Strafe der Absetzung geboten, «im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes» zu taufen und nicht «im Namen der drei Ungezeugten» oder «im Namen der drei Söhne» oder «der drei Para

([1]) PO V, S. 284.
([2]) *Memra über die Taufe, Vat. Syr.* 182, f. 27 Or.
([3]) Dieterich, S. 97.
([4]) a. a. O., S. 43.
([5]) PO V, S. 288.
([6]) *Anonyme Fragen, Borg. Syr.* 81, f. 371 v.
([7]) *Hom. XXI*, Connolly, S. 51.
([8]) Sachau, *Chronik von Arbela*, S. 49

leten » (1). Narsai bringt folgende Worte : « N. N. wird getauft n Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes » (2). Bei jedem Intertauchen wird ein göttlicher Name genannt. Nach Babai pricht der Priester « den Namen der Trinität über den Täufling » (3). Theodor Bar Koni schreibt : « Er (Christus) hat uns gelehrt, dass wir im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes aufen, im Geist, durch den wir der Annahme an Kindes Statt würdig geworden sind, im Sohn, nach dessen Aehnlichkeit wir, o weit es möglich ist, Gnade empfangen, im Vater, dessen Hausgemeinschaft wir erhalten ». Derselbe Autor betont, dass « im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes » zu taufen ei und nicht « im Namen des Herrn » oder « im Namen Gottes » der « des Schöpfers » (4). Nach Timotheus I. muss die Taufe im Namen der Trinität gespendet werden (5). Der Anonymus gibt olgende Formel der Taufe : « Baptizatus est (حمد) N. in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti » (6). Išoʿdad von Merv erklärt len Text aus der Apostelgeschichte : « Ein jeder von euch lasse ich taufen im Namen Jesu Christi » (2, 38), wie folgt : « Damit oll nicht gesagt sein, dass die Apostel nicht im Namen des Vaters und des Sohnen und des Hl. Geistes tauften. Einige haben allerlings gesagt, die Apostel hätten im Namen Jesu Christi allein getauft. Aber dieser Name schliesst die ganze Dreifaltigkeit ein. 'Mein Vater wohnt in mir' (Jo 14, 11). 'Der Geist kam auf ihn herab' (Mt 3,16) » (7). Nach Ebedjesu ist die Form der Taufe : « Die Waschung im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes » (8). In einer anonymen Fragensammlung wird für die bedingungsweise Wiedertaufe die Formel genannt : « Es wird getauft N. N. im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes, wenn er nicht getauft ist... » (9). Die Taufliturgie schildert die Taufhandlung wie folgt « Er (der Priester) setzt ihn (den Täufling) ins Taufbassin, indem das Angesicht des Kindes nach Osten ge-

(1) Ebedjesu, *Coll. Can.*, S. 12-13, can. 48.
(2) *Hom. XXI*, Connolly, S. 51.
(3) Frankenberg, *Euagrius*, S. 253.
(4) *Liber Scholiorum* II, S. 79, 132.
(5) *Epistulae*, S. 7.
(6) Anonymus II, S. 140 (Übers., 127).
(7) *Commentaries* IV, S. 11, vgl. S. 17.
(8) *Liber Margaritae* IV, 3, S. 332 (Übers. 357).
(9) *Borg. Syr.* 81, f. 371 r.

richtet ist, und er taucht es dreimal unter und beim ersten Male sagt er : Es wird getauft N. N. im Namen des Vaters ; und sie antworten : Amen ; und beim zweiten Male : im Namen des Sohnes ; und sie antworten : Amen ; und beim dritten Male : im Namen des Hl. Geistes in Ewigkeiten, Amen ; und sie antworten : Amen» (1).

Ueber die Tauffformel des ostsyrischen Ritus, speziell über die der Malabaren, hat es in einer Theologenkongregation unter Urban VIII. im Jahre 1630 einen langwierigen Streit gegeben. Assemani berichtet hierüber. Nach den vorliegenden Informationen sagten die malabarischen Priester bei der Taufe für Männer :» ܡܥܡܕ er ist getauft worden », und für Frauen : « ܡܥܡܕܐ = sie ist getauft worden ». Das erweckte Zweifel an der Gültigkeit der Taufe. Man machte geltend, dass ܡܥܡܕ auch Imperativ sein könne, also : « Werde getauft » ! Die katholischen Chaldäer haben dann die Formel abgeändert und der lateinischen angeglichen. Andere haben statt ܡܥܡܕ : ܡܥܡܕ geschrieben = es wird getauft (2). Diettrich zufolge ist die ursprüngliche Lesart nach allen ihm bekannten nestorianischen Handschriften ܡܥܡܕ ܥܠ = es wird getauft N. In keinem Kodex findet sich ܡܥܡܕ = er ist getauft worden (3). Der ganze Streit wäre also gegenstandslos. In der heutigen von Kelaita herausgegebenen nestorianischen Taufliturgie steht ebenfalls ܡܥܡܕ (4). Allerdings hat der Anonymus, wie oben schon erwähnt,

(1) Diettrich, S. 43.

(2) BO III, 2, S. 248 ff. Assemani sucht nachzuweisen, dass das Perfectum im Syrischen auch Präsensbedeutung haben könne. Die Beispiele aus der syrischen Übersetzung des Neuen Testamentes, die er bringt, sind alle vom Hilfszeitwort ܗܘܐ (= sein) genommen. Das Perfectum ܗܘܐ kann auch in der Bedeutung des Imperativs stehen. So auch nach Th. Nöldeke, *Kurzgefasste syrische Grammatik*. Leipzig 1898, S. 196, § 260. Assemani bringt kein einziges Beispiel, das zeigt, dass auch das Perfekt anderer Verben im Sinne des Imperativs stehen könne.

(3) Diettrich, S. 79. Die Synode von Diamper äussert Zweifel über die Gültigkeit der Taufe der Malabaren. Es sollen dort allerlei seltsame Formeln im Gebrauch sein, so z. B : « Baptizatus et perfectus est ». Hier handelt es sich offenbar um eine Verwechslung mit der Formel der Bezeichnung nach der Taufe. Andere sagen : « Baptizetur .. ». Diese Formel wäre nach den überstrengen Konzilsvätern von Diamper schon ungültig oder zweifelhaft (Mansi 35 c. 1217).

(4) J. E. Y. de Kelaita, *The Liturgy of the Church of the East*, Mosul 1928, S. 145.

ܡܥܡܕ = baptizatus est. Das legt doch nahe, dass auch sonst ohl diese Form gebraucht wurde. Da alle diese Formen sich nur urch die Vokalzeichen unterscheiden, ist ein Verschreiben ja ehr erklärlich. Ausser beim Anonymus finden wir aber nirgends die erfektive Form.

5. *Die Salbungen. A) vor der Taufe.*

Das Oel wird, wie oben ausgeführt (S. 170), für die Weihe les Wassers verwendet. Ausserdem dient es zu Salbungen während ler Taufzeremonien. Der Anonymus kennt eine dreimalige Anwendung des Oeles zur Salbung bei der Taufe : die erste Bezeichnung mit dem Oel, dann die Salbung mit dem Oel und schliesslich lie letzte « obsignatio » mit Oel (1). Alle diese Bezeichnungen oder Salbungen geschehen mit demselben Oel, dem aus dem Horn (2).

Die *Fragen über die Taufe* kennen ebenfalls drei Bezeichnungen über die Täuflinge (3). Die Salbung vor der Taufe geschieht ıber nach diesen Fragen mit dem neugeweihten Oel aus dem Becken, nicht mit dem alten aus dem Horn (4). Man fragt sich ja auch, wozu denn neues Oel geweiht wird, wenn es nicht zur Salbung dient. Das Taufritual kennt zunächst eine Bezeichnung mit dem Oel der Salbung zu Beginn der Taufzeremonie (5). Ursprünglich wurde nach Diettrich diese Bezeichnung ohne Oel vollzogen. Die Angabe : « mit dem Oel der Salbung », zeigt nach ihm die spätere Unkenntnis der rechten Terminologie. Das Oel der Salbung wird erst während der Taufzeremonien geweiht, kann also nicht schon für die erste Bezeichnung zu Beginn der ganzen Handlung verwendet werden (6). Bei der Salbung vor der Taufe wird der Täufling nach Emmanuel Bar Šaḥḥare zuerst mit drei Fingern auf der Brust in Kreuzform mit dem Oel bezeichnet und dann wird noch der ganze Körper gesalbt (7). Aehnlich wird die Salbung im Taufritual beschrieben : « Und wenn sie die Kinder hereingebracht

(1) Anonymus II, S. 96.
(2) a. a. O., S. 90 98.
(3) *Vat. Syr.* 150, f. 42 r.
(4) *Vat. Syr.* 150, f. 43 v.
(5) Diettrich, S. 8.
(6) a. a. O., S. 62.
(7) *Memra über die Taufe, Vat. Syr.* 182, f. 171 v,

haben, so salbt sie der Priester, jedes einzelne von ihnen auf seiner Brust mit seinen drei Fingern von oben nach unten und von rechts nach links mit dem Zeichen des Kreuzes und er spricht: 'Es wird signiert N. N. im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes in Ewigkeit'... und danach salben diejenigen, die dazu bereit sind, den ganzen Leib dessen, der vom Priester gesalbt wurde, verständig und ordentlich (ausgenommen ein erwachsenes Weib und ein erwachsener Mann) » (1). In früherer Zeit, so bemerkt Diettrich zur Sache, vollzog der Priester die Salbung des ganzen Körpers. Erst später wurde aus dieser Salbung eine Bezeichnung auf der Brust (2). Schon nach dem Anonymus salbt nicht der Priester selbst (3). Dass bei erwachsenen Frauen die Salbung durch Diakonissen vollzogen wird, während der Priester selbst nur bezeichnet, wurde oben (S. 145) bereits ausgeführt. Die Bezeichnung mit Oel vor der Taufe wird schon nach Narsai im Namen der Trinität vollzogen: « Den Stempel seines Namens legen sie ständig auf seine Herde und mit der Trinität bezeichnen Menschen Menschen... Das Eisen des Oeles hält der Priester in seinen Fingerspitzen und er bezeichnet den Leib, die Sinne der Seele mit seiner scharfen Schneide » (4).

Ueber die Bezeichnung, bzw. Salbung nach der Taufe, werden wir weiter unten noch eigens handeln (S. 182 ff) Vom Symbolismus des Oeles war oben (S. 42-43) schon die Rede. Es bedeutet vor allem die göttliche Kraft des Geistes. Die Bezeichnung mit dem Oel treibt nach Narsai die Sündhaftigkeit aus und verleiht den Geist, sie stärkt den Menschen mit verborgener Kraft (5). Der Anonymus schätzt die Salbungen vor der Taufe nicht so hoch ein. Sie sind nach ihm nur Symbole der Salbungen des Alten Testamentes, in dem die Vervollkommnung durch den Hl. Geist noch nicht gegeben wurde (6). An anderer Stelle sagt er freilich: « Das Horn (des Oeles) an die Stelle des Hl. Geistes stellend, der die Priester salbte, und dann übten sie das Priestertum aus. Er salbte die Könige, und sie übten die Herrschaft aus » (7). Hier werden

(1) Diettrich, S. 42–43.
(2) a. a. O., S. 77–78.
(3) Anonymus II, S. 97.
(4) *Hom.* XXII, Connolly, S. 41, vgl. S. 45.
(5) a. a. O., S. 44.
(6) Anonymus II, S. 96.
(7) a. a. O., S. 94.

Also doch das Oel und die Salbung in Beziehung zum Hl. Geist gesetzt. Der Anonymus gibt im einzelnen an, welche Salbungen des Alten Testamentes durch die Bezeichnungen bei der Taufe symbolisiert werden : Die erste erinnert an die Bezeichnung Abrahams durch Gott, die Salbung an die Salbung Aarons und seiner Söhne und an die der Könige. Ebedjesu vergleicht ebenfalls die Salbungen bei der Taufe mit denen des Alten Testamentes. Wie im Alten Testament für die Priester und die irdischen Könige die Salbung üblich war, so im Neuen für die Christen, die für das wahre Priestertum und für das Himmelreich bestimmt sind. Die Gesalbten werden Brüder Christi (1). Die Salbung geschieht ferner zum Schutze gegen teuflische Einflüsse (2). Timotheus II. schreibt zur Sache : « Jeder, der mit Oel gesalbt wird, muss Gesalbter genannt werden. Das ist ein grosses Geheimnis unserer Auserwählung zur Vertrautheit mit Gott und unserer Eingliederung in Christus, das Haupt der Kirche, von dem wir auch empfangen haben, dass wir Christen, d. h. Gesalbte genannt werden » (3).

Die Nestorianer legen also der Salbung vor der Taufe grosse Bedeutung bei. Emmanuel Bar Šaḥḥare bezeichnet sie geradezu als heilsnotwendig. Von der Salbung vor der Taufe sagt er : « Das göttliche Oel ist Gericht zum Tode und zum Leben, und wer sein Geheimnis nicht will, ist ganz und gar der Erlösung beraubt » (4). In den *Fragen über die Taufe* heisst es : « Wenn der Täufling nicht mit dem vom Priester geweihten Oel bezeichnet wird und wenn die Weihe des Jordan nicht mit ihm vollzogen wird, dann empfängt er nicht die Gabe der Gnade » (5). Die Salbung unmittelbar vor der Taufe darf nach den gleichen Fragen auch bei der Nottaufe nicht weggelassen werden (6). Ja die Salbung kann sogar, wie es scheint, die Taufe ersetzen. Wenn der Priester fürchtet, das Kind könne, wenn er es tauft, unter seinen Händen sterben, soll er es wenigstens mit Oel salben. Wenn es dann ohne die Taufe stirbt, sind die Eltern doch von der fünfzigtägigen Enthaltsamkeit, die als

(1) *Liber Margaritae* IV, 4. S. 332 (Übers., 357).

(2) a. a. O., Übers., S. 358. Vgl. Franz. H. Jos. Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Wien 1906, S. 94-95.

(3) III, 12, f. 62 r.

(4) *Vat. Syr* 182, f. 171 v.

(5) *Vat. Syr.* 150, f. 54 v.

(6) a. a. O., f. 47 v.

Strafe für Eltern, deren Kinder ungetauft sterben, festgesetzt war, frei ([1]). Die anonyme Fragensammlung schreibt vor, dass der Priester, wenn er ein sterbendes Kind auf dem Wege getauft hat, sobald er in eine Stadt kommt, die Salbung mit dem Oele nachholen solle ([2]). Timotheus II. sagt : « Die Apostel haben das geweihte Oel überliefert, damit sich die Gläubigen von den Ungläubigen unterscheiden und damit sie gesalbt werden. Wer durch dasselbe nicht das Zeichen auf sich empfangen hat, das durch es und von ihm ist, der ist ein Schüler derer, die von Satan unterjocht sind und die durch den Geist der Lüge geführt werden. Wer aber mit ihm besiegelt und mit ihm gesalbt worden ist, der wird in Unsterblichkeit hier geformt und am Ende wird er durch die Vollendung verherrlicht » ([3]).

B) *nach der Taufe (Firmung ?).*

Kennen die Nestorianer eine Salbung nach der Taufe, die wir als Sakrament der Firmung auffassen könnten ? In den Homilien des Narsai ist keine Spur von einer solchen Salbung vorhanden ([4]). Bei Babai dem Grossen findet sich ein Text, der eine Anspielung auf die Salbung nach der Taufe enthalten könnte : « Hier belehrt er (Evagrius) uns, wie wir die Erkenntnis der Gottheit in den drei Personen in dem Angeld der Seligkeit und der Salbung der hl. Taufe empfangen haben. Vergleiche 1 Joh. 2, 27 : 'Ihr habt die Salbung von denn Heiligen', und den Ausdruck : 'Er salbte uns und versiegelte uns mit dem hl. Geiste'. Diese Salbung aus der Taufe erhebt uns zur seligen Erkenntnis des einen Wesens der Trinität » ([5]). Es ist aber nicht klar, ob hier von einer Salbung vor oder nach der Taufe und ob überhaupt von Salbung im wörtlichen Sinne oder vielleicht nur im bildlichen die Rede ist. An anderer Stelle heisst es : « Insbesondere besitzten die Menschen das erquickende Oel, d. h. die Gnade der Salbung des hl. Geistes in der Taufe » ([6]). Hier scheint nur Salbung im übertragenen Sinne gemeint zu sein. Der erste klare Text für die Salbung nach der

([1]) a. a. O., f. 44 v–45 r
([2]) *Borg. Syr.* 81, f, 371 v.
([3]) III, 11, f 60 r.
([4]) *Homilie XXII und XXI*, Connolly, S. 33–61.
([5]) Frankenberg, *Euagrius*, S. 271,
([6]) a. a. O., S 219.

aufe findet sich beim Anonymus : « De eodem cornu signat et ngit et baptizat et obsignat » (1). Die obsignatio geschieht nach er Taufe. Emmanuel Bar Šaḥḥare spricht nur von Bezeichnung ach der Taufe (2). In den *Fragen über die Taufe* wird nicht gesagt, b die Bezeichnung nach der Taufe mit Oel geschieht oder nicht (3). ssemani bringt ein Zeugnis des Elias Anbarensis (XI. Jahrh.), as beweisen soll, dass die Nestorianer die Firmung kannten : Das Oel, mit dem der Priester die Getauften auf der Stirne salbt, st ein Symbol des Vertrauens, das die Heiligen dort (in der Seligeit) empfangen werden » (4). Dem Zusammenhang nach handelt s sich wirklich um Salbung nach der Taufe. Ebedjesu scheint auf ine Salbung nach der Taufe anzuspielen : « Naturalis ratio adhibendi chrismatis haec fere est : sicut enim excellentes in arte sua pictores, postquam iconem pictura eximiisque coloribus perfecerunt, deinceps eam oleo ungunt ne detrimentis obnoxia sit, neque incurrentibus de foras rebus deleatur ; ita qui ad caelestis regis imaginem sunt conformati unguntur in mente, ne quid a mundanis incursionibus diabolicisque offensionibus detrimenta patiantur » (5). Diese Salbung geschieht also, nachdem die Menschen dem Bilde des himmlischen Königs gleichgestaltet sind. Das legt nahe, an eine Salbung nach der Taufe zu denken. Eindeutig klar ist die Stelle freilich nicht.

Nach Assemani kennt Timotheus II. eine Salbung nach der Taufe, die man als Firmung auffassen könnte (6). Der Text, den er anführt lautet (nach Cod. Vat. 151) : « Die dritte (Bezeichnung) aber, welche der letzte Abschluss ist, ist die Vollendung durch den Hl. Geist, die in der Taufe unseres Herrn geschah, und sie ist die vollkommene Vollendung » (7). Ein ganz ähnlicher Text findet sich auch beim Anonymus : « Ultima obsignatio (ܫܘܠܡܐ) est baptismus Domini nostri; nam et perfectio est in Spiritu Sancto » (8). Diese Worte würden ja recht gut auf die Firmung passen ; nur ist

(1) Anonymus II, S. 98.
(2) *Vat. Syr.* 182, f. 272 v–273 r.
(3) *Vat. Syr.* 150, f. 42 v.
(4) BO III, 2, S. 274.
(5) *Liber Margaritae* IV, 4, S. 358.
(6) BO III, 1, S. 54 C ; III, 2, S. 274.
(7) III, 19, f. 79 r.
(8) Anonymus II, S. 96.

doch zuzusehen, ob sie sich nach Timotheus wirklich auf eine Salbung nach der Taufe beziehen.

Sehen wir zunächst, ob die drei Bezeichnungen vor oder nach der Taufe anzusetzen sind. Nach dem, was Timotheus selbst sagt, lässt sich das kaum entscheiden. Er beschreibt in der 15. und 16. Abteilung des dritten Kapitels eingehend die drei Bezeichnungen der Taufe, ohne hier zu sagen, ob es sich um Bezeichnungen vor der Taufe oder nachher handelt oder ob es Salbungen sind oder nicht ([1]). Im 17. Abschnitt gibt er dann eine sehr lückenhafte Darstellung der Taufzeremonien ([2]). Vor der Taufe erwähnt er hier nur eine Bezeichnung auf der Stirn, die dem Exorzismus, der Absage an Satan, der Hingabe an Christus und dem Glaubensbekenntnis folgt und der Einkleidung und Taufe vorhergeht. Diese Reihenfolge entspricht in gar keiner Weise den uns bekannten Taufritualien der Nestorianer. Sie hat einige Aehnlichkeit mit den bei Emmanuel Bar Šaḥḥare (X. Jahrh.) und den bei Theodor von Mopsuestia beschriebenen Riten ([3]). Die Zeremonien nach der Taufe stellt Timotheus im 18. Abschnitt dar ([4]). Erwähnt werden die Bekleidung, die Einführung des Täuflings in den Altarraum und die Kommunion. Von Bezeichnung wird überhaupt nichts gesagt. Timotheus legt ihr also jedenfalls keine grosse Bedeutung bei. Da er hier offenbar eine Vorlage ausgeschrieben hat, die nicht die Riten seiner Zeit gab, können wir hieraus nicht schliessen, dass er keine Bezeichnung nach der Taufe kannte, zumal da seine Beschreibung lückenhaft ist. Nach allem, was wir von der Taufliturgie der Nestorianer wissen ([5]), müssen wir annehmen, dass die dritte Bezeichnung auch zur Zeit des Timotheus nach der Taufe geschah. Die Taufliturgie enthält nämlich zwei Bezeichnungen vor der Taufe und eine nachher. Die Erklärung, die Timotheus von der dritten Bezeichnung gibt, dass sie die « vollkommene Vollendung » sei, entspricht gut der Formel dieser Bezeichnung : « Es ist getauft worden und es ist vollendet worden N. N. usw. » ([6]).

([1]) f. 66 v–75 r.

([2]) f. 75 r–77 r.

([3]) *Memra über die Taufe, Vat. Syr.* 182, f. 270 v ff; Mingana VI., S. 143–187 (Übers., 16–54).

([4]) f. 77 r–78 r.

([5]) Badger II, S 195 ff; Denzinger I, S. 364 ff; Diettrich, S. 3 ff.

([6]) Diettrich, S. 48

denfalls ist sich Timotheus nicht darüber klar, dass diese Be-
chnung ein eigenes Sakrament ist. Sie erscheint bei ihm einfach
s eine von den drei Bezeichnungen, die zur Taufe gehören.

Sehen wir nun, ob zur Zeit des Timotheus diese Bezeichnung
it oder ohne Oel vollzogen wurde. Im 19. Abschnitt des dritten
apitels kommt er wieder auf die drei Bezeichnungen der Taufe
sprechen. Er sagt hier, dass alle drei Bezeichnungen aus demsel-
n Horn geschehen. Demnach würde also auch die nach der Taufe
it Oel vollzogen (1). Hiermit stimmt nicht recht überein, was er
anderem Zusammenhange sagt: Im 16. Abschnitt des vierten
apitels (2) redet er über die Bezeichnungen im allgemeinen und
ber die drei Bezeichnungen der Taufe im besonderen. Hier spricht
1. von einer Bezeichnung vor der Taufe, 2. von einer Salbung
Kreuzform vor der Taufe und 3. von einer Bezeichnung nach
er Taufe. Demnach scheint die Bezeichnung nach der Taufe
eine Salbung zu sein. Auch Emmanuel Bar Šaḥḥare redet nur
on einer Bezeichnung nach der Taufe, nicht von Salbung (3).
ie Stelle, an der Timotheus sagt, dass die drei Bezeichnungen
us demselben Horn geschehen, lehnt sich stark an den Anonymus
n. (4). Es ist gut möglich, dass Timotheus hier wieder seiner Vor-
ge folgt, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob die beschriebenen
räuche seiner Zeit entsprechen oder nicht. Nach den *Fragen über
ie Taufe* (5) wird die Salbung der Täuflinge nicht mit dem Oel
us dem Horn vollzogen, sondern mit dem aus dem Becken, d. h.
em neugeweihten. Die Bezeichnungen geschehen also nicht alle
us demselben Horn, da die erste Bezeichnung (vor der Weihe
es neuen Oeles) notwendig mit dem alten Oele geschieht; ein
Grund mehr zu zweifeln, ob die von Timotheus in Anlehnung an
en Anonymus beschriebenen Zeremonien noch seiner Zeit entspre-
chen.

Für das Vorhandensein der Salbung nach der Taufe im XIV.
Jahrhundert spricht jedoch die Tatsache, dass in der ältesten
ins bekannten Handschrift der Taufliturgie, die im Jahre 1496
geschrieben ist (6), diese Salbung erwähnt wird. Die späteren Hand-

(1) f. 78 v.
(2) f. 119 v-124 r.
(3) *Memra über die Taufe, Vat. Syr.* 182, f. 272 v.
(4) ANONYMUS II, S. 96.
(5) *Vat. Syr.* 150, f. 43 v.
(6) *Berlin, Sachau* 167, f. 106 b ff; vgl. DIETTRICH, S. 84 und S. XII.

schriften (XVI. und XVII. Jahrh.) haben zum Teil die Salbung, zum Teil nicht ([1]). Immerhin ist das älteste handschriftliche Zeugnis mehr als 150 Jahre später als Timotheus. Im ganzen müssen wir wohl sagen, dass es nicht feststeht, ob Timotheus eine Salbung nach der Taufe gekannt hat. Ausgeschlossen ist es jedoch nicht.

Was die Handschriften der Taufliturgie betrifft, meint Diettrich, dass auch in denen, welche die Salbung nach der Taufe nicht ausdrücklich erwähnen, diese als selbstverständlich vorausgesetzt ist, «da auch bei ihnen zu Anfang der Konfirmationsordnung neben den übrigen heiligen Gefässen das Horn mit dem hl. Oel vor die grosse Tür des Presbyteriums getragen wird, ein Vorgang, der doch nur einen Wert hat, wenn das Oel wirklich bei der Signation Verwendung fand» ([2]). Der Grund scheint nicht recht befriedigend. Es genügt zur Erklärung der angeführten Tatsache, dass die Salbung nach der Taufe früher im Gebrauch war. Es ist sehr wohl denkbar, dass man fortfuhr, das Horn des Oeles herauszutragen, auch als die Salbung nicht mehr üblich war. Johannes Sulaqa erklärt in seinem Glaubensbekenntnis vor Julius III., er wisse nicht, ob die Firmung bei den Nestorianern früher im Gebrauch gewesen sei oder nicht. Sie war also zu seiner Zeit nicht üblich ([3]). Nach der Synode von Diamper war die Firmung bei den Malabaren unbekannt ([4]). Assemani zufolge findet sich in den liturgischen Büchern seiner Zeit keine Salbung nach der Taufe ([5]). Auch Badger, der die Riten der Nestorianer aus eigener Anschauung gut kennt, sagt, nach der Taufe sei bei den Nestorianern keine Salbung üblich ([6]). Das von Kelaita herausgegebene Rituale spricht dagegen von einer Salbung nach der Taufe mit dem heiligen Oel aus dem Horn ([7]). Nach allem scheint die Praxis der Nestorianer, was die Salbung nach der Taufe angeht, schwankend.

([1]) Diettrich a. a. O; G. Bickell, *Das Sakrament der Firmung bei den Nestorianern*, in *Ztschr. f. kath. Theol.* I (1877) 91-92.

([2]) Diettrich, S. 85.

([3]) S. Giamil, *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam*, Romae 1902, S. 478.

([4]) Mansi 35, c. 1232.

([5]) BO III, 2 S. 283.

([6]) Badger II, S. 153. Maclean, S. 272.

([7]) Kelaita, S. 151.

Die Bedeutung der Salbung nach der Taufe beschreibt der nonymus wie folgt : « Ultima obsignatio est baptismus Domini ostri nam et perfectio est in Spiritu Sancto » (1). Während die albungen vor der Taufe nur auf alttestamentliche Vorbilder inweisen und die Taufe selbst nur die Taufe des Johannes bedeutet, ibt die letzte Bezeichnung nach der Taufe die Vollendung, sie pendet den Hl. Geist. An anderer Stelle sagt er, die Taufe Chriti mit dem Hl. Geiste sei der Bezeichnung mit dem Oele gleichusetzen (2). Diese Auffassung ist einer Deutung der Salbung ls Firmsakrament nicht ungünstig. Emmanuel Bar Šaḥḥare chreibt über die Bedeutung der Bezeichnung nach der Taufe – on Salbung spricht er nicht – : « Der Priester bezeichnet sie, nachlem sie aus dem Wasser herausgestiegen sind, von neuem, in der Aehnlichkeit des Geistes, der auf unseren Herrn nach seiner Taufe nerabstieg. Er bezeichnet sie auf der Stirn mit dem Zeichen des ebenspendenden Kreuzes und der Priester vollendet das Geheimnis des Leidens Jesu, des Erlösers. So stellt er jetzt durch die Bezeichnung die Kraft der Gabe der Gnade dar, die wir aus der Auferstehung empfangen haben durch die Vollendung des Leibes und des Geistes » (3).

Die Worte, die bei der Salbung gesprochen werden, lauten nach dem Anonymus : « Baptizatus est et perfectus est » (4). Die *Fragen über die Taufe* geben folgende Formel für die Bezeichnung nach der Taufe : « Es ist getauft worden und es ist vollendet worden N. N. im Namen des Vaters usw. » (5). Das Rituale bringt die Worte : « Es ward getauft und vollendet im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes für Ewigkeiten » (6). Assemani bemerkt zu dieser Formel mit Recht, dass es sich hier um eine blosse Proklamation handelt, die nur bestätigt, was bereits geschehen ist, und nicht um die Form eines Sakramentes (7). Bei den Weihen finden wir bei der letzten Bezeichnung eine ganz ähnliche Formel. « Segregatus est, sanctificatus est, perfectus est et consummatus est N. in opus... in nomine Patris et Filii et Spiri-

(1) Anonymus II, S. 96.
(2) a. a. O., S. 103.
(3) *Vat. Syr.* 182, f. 272 v–273 r.
(4) Anonymus II, S. 98.
(5) *Vat. Syr.* 150, f. 42 v.
(6) Diettrich, S. 48.
(7) BO III, 2, S. 284.

tus Sancti in saecula » (1). Die Bezeichnung oder Salbung am Schluss der Taufzeremonie ist ganz analog zu dieser Proklamation am Schluss der Weihe. Assemani lehnt es mit Recht ab, die Form für die angebliche Firmung bei den Nestorianern in dem der Bezeichnung folgenden Gebet: « Das Unterpfand des Hl. Geistes... », zu sehen, wie Renaudot es will. Hier ist nur die Rede von den Gaben, die bereits empfangen sind, es wird nicht die Gnade jetzt verliehen (2). Die bei den Nestorianern vorhandenen Riten lassen sich nicht mit Sicherheit als Sakrament der Firmung deuten.

Man kann fragen, ob sie vielleicht die Firmung durch Handauflegung spendeten. Es wird eine Handauflegung im Zusammenhang der Taufzeremonien bereits erwähnt von der Synode des Jahres 544. Sie spricht von der « Handauflegung der Taufe », die vom Priester gespendet werden muss, ohne näher anzudeuten, wann diese Handauflegung geschieht (3). Timotheus I. schreibt in einem seiner Briefe: « Wenn jemand nicht im Namen der Trinität getauft ist, sondern die Taufe des Johannes empfangen hat, die nicht den Hl. Geist, sondern die Vergebung der Sünde durch Busse gab, so sei ein zweiter Paulus. Taufe wiederum im Namen des Herrn! Lege die Hand auf und schenke den Hl. Geist, wie der Apostel damals an jenen, die in Ephesus waren, tat » (4). Auch hier ist es nicht klar, ob die Handauflegung als ein von der Taufe unterschiedenes Sakrament aufgefasst wird. Das Taufrituale kennt eine Handauflegung nach der Taufe: « Und es wiederholt der Priester dieses Gebet der Handauflegung, indem er seine rechte Hand allen (der Reihe nach) aufs Haupt legt und mit vernehmlicher Stimme spricht... » (5). Das sie begleitende Gebet ist aber als Form des Sakramentes ganz ungeeignet. Es ist in ihm nur von den bereits in der Taufe verliehenen Gnadengaben die Rede (6). G. Bickell will die zugehörige Form in dem Gebet: « Das Unterpfand des Hl. Geistes... » sehen, das er nach dem Zeugnis mancher Handschriften vor der Bezeichnung ansetzt. Die Schwierigkeit, dass

(1) Vosté, *Pontificale* I, S. 27.
(2) BO III, 2, S. 284; Renaudot II, S. 644; Diettrich, S. 48.
(3) Chabot, *Synodicon*, S. 341.
(4) *Epistulae*, S. 7.
(5) Diettrich, S. 46-47.
(6) a. a. O., S. 47-48.

diesem Gebet von dem Unterpfand des Hl. Geistes, welches die etauften bereits erhalten h a b e n , die Rede ist, sucht er zu lösen, dem er darauf hinweist, dass die Nestorianer auch bei der Taufe ne perfektive Formel anwenden (1). Wie oben (S. 178) schon -sagt, ist dieser Gebrauch des Perfekts bei der Taufformel aber hr problematisch. Nach allem müssen wir wohl sagen, dass die estorianer ein von der Taufe unterschiedenes Sakrament der irmung nicht klar erkannt haben und dass bei ihnen keine Riten n Gebrauch sind, die zur Spendung dieses Sakramentes voll eignet wären. Eine Bestätigung hierfür ist es auch, dass Išoʿdad on Merv die klassischen Texte für die Firmung (Act. 8,14 ff und 1-7) in keiner Weise auf die Firmung deutet. Der Geist war auf e Neubekehrten von Samaria nicht herabgekommen, weil Phippus, der bloss Diakon war, nicht die eigentliche christliche Taufe penden konnte (2). Auch der Anonymus, dem zufolge, wie schon esagt (S. 187), erst durch die letzte Bezeichnung des Oeles ach der Taufe der Hl. Geist verliehen wird, dürfte kaum diese ezeichnung als eigenes Sakrament auffassen. Er sieht in der aufe nur die Taufe des Johannes zur Vergebung der Sünden und in er letzten Bezeichnung die Taufe unseres Herrn, also die eigentlie christliche Taufe. Hier wird also erst die eigentliche Wirkung er Taufe gegeben (3). Timotheus II. schreibt den Text des Anoymus über die letzte Bezeichnung ab, ohne sich aber dessen uffassung über die Taufe zu eigen zu machen (4).

6. *Der Priester.*

Vom Spender der Taufe war schon wiederholt die Rede. Es ist er Priester und im Notfall der Diakon (siehe oben S. 138. 141). uch über die Funktionen der Diakonisse bei der Taufe wurde ben (S. 145) schon gehandelt. Wir tragen hier nur noch einiges u dieser Frage nach. Nach Babai dem Grossen heiligt der Prieter « kraft seines Priestertums Wasser und Oel » (5). Dazu ist also riesterliche Vollmacht nötig. In der Chronik von Seert wird erzählt,

(1) Bickell, S. 100. 107-108. 111.
(2) *Commentaries* IV, S. 17. 29-30.
(3) Anonymus II, S. 96.
(4) III, 19, f. 79 r.
(5) Frankenberg, *Euagrius*, S. 253.

wie der hl. Rabban Hormizd neunhundert Personen taufte. Erst nachher wird dann berichtet, dass der Metropolit von Mossul ihn zum Priester weihte. Er war es also wohl vorher, als er taufte, noch nicht ([1]). Nach Išoʿdad von Merv ist in der Taufe Christi durch Johannes vorgebildet, dass die Gläubigen vom Priester die Taufe empfangen ([2]). Šelemon von Basra schreibt : « Jeder, der nicht durch die Priester getauft wird..., geht nicht in das Himmelreich ein » ([3]). Timotheus II. bezeichnet, wie wir oben (S. 168) schon sagten, den Priester als für die Taufe wesentlich. Eine Taufe durch Laien erkennen die Nestorianer niemals an, auch im Notfalle nicht. In der Chronik des Bar Hebraeus wird berichtet, wie der König der im Jahre 1009 bekehrten Keraithen (Mongolenstamm) Boten an den Katholikos schickt, mit der Bitte, einen Priester zu senden, der ihn taufen könne. Er hatte vorher schon Beziehungen zu christlichen Kaufleuten. Diese konnten ihn also nicht taufen ([4]). Nach Maclean würden die Nestorianer wahrscheinlich ein von einem Laien getauftes Kind wiedertaufen, weil es nicht gültig, das heisst nicht kanonisch getauft ist. Demselben Autor zufolge dürfen heute Diakone praktisch nicht taufen ([5]).

Ueber den Symbolismus und die Wirkung der Taufe wurde oben (S. 88 ff. 103 ff) schon gehandelt. Durch die Taufe wird der Mensch, wie dies schon die *Chronik von Arbela* sagt, « in den Schoss der hl. Kirche » aufgenommen ([6]). Zum Schluss sei noch bemerkt, dass die Nestorianer im allgemeinen die Beschneidung ablehnen. So verbietet Timotheus I. in seinen *Definitiones canonicae* die Beschneidung : « Christen dürfen nur eine (Art der) Beschneidung ausüben, die durch die Taufe. Denn die Beschneidung im Fleisch und der Vorhaut des Gesetzes ist Sache der alten und neuen Juden » ([7]). Išoʿ Bar Nun spricht in seinen Kanones davon, dass die Leute von Hira die Beschneidung nach jüdischer Art sogar für die Frauen

([1]) PO XIII, S. 596-97.

([2]) *Commentaries* I, S. 26,

([3]) *Buch der Biene*, S. 93 ; vgl. *Fragen über das Evangelium von einem Lehrer der Kirche, Borg. Syr.* 88, S. 323.

([4]) J. B. Abbeloos, Th. J. Lamy, *Gregorii Bar Hebraei Chronicon Ecclesiasticum*, Lovanii 1872, t. II, S. 280-82.

([5]) Maclean, S. 275 ; über den Diakon siehe auch S. 276.

([6]) Sachau, S. 64 ; vgl. S. 43. 73.

([7]) Sachau, *Syrische Rechtsbücher* II, S. 71 § 16.

bten. Er lehnt dies entschieden ab (1). Die Beschneidung scheint ber doch bei den Nestorianern auch später noch tatsächlich geübt orden zu sein. Nach Assemani bezeugt Išoʿyahb von Nisibis 3. Jahrh.) diesen Gebrauch (2). Im Glaubensbekenntnis des Sulaqa ird die Beschneidung abgelehnt (3). Dass dies besonders betont erden musste, deutet darauf hin, dass die Nestorianer die Bechneidung noch übten. Assemani bezeugt jedoch, dass dies zu einer Zeit nicht mehr der Fall war (4).

(1) a. a. O., S. 127 § 27.
(2) BO III, 2, S. 258.
(3) Giamil, S. 21.
(4) BO III, 2, S. 258.

IV. Kapitel

Die hl. Eucharistie

I. - Materie der hl. Eucharistie

1. *Brot und Wein.*

Nach Išoʿdad von Merv ist die hl. Eucharistie im Alten Testamente bereits vorbedeutet durch das Manna in der Wüste und durch das Wasser, das Moses aus dem Felsen schlug (1). Derselbe Autor bezeichnet das Blut, das aus der Seite Christi floss, als einen « Hinweis auf die Mysterien » (2).

Das heilige Zeichen der Eucharistie ist Brot und Wein. Theodor Bar Koni antwortet auf die Frage, warum der Herr gerade Brot und Wein wählte : Sie sind überall leicht zu finden, sie sind eine edle Speise, deren der Mensch allein unter allen Geschöpfen würdig ist (3). Išoʿdad von Merv fragt, warum der Herr das Geimnis seines Leibes und Blutes gerade in diesen wenig kostbaren Dingen feierte. Er antwortet : Weil diese Substanzen leicht zu haben sind. Man hätte sonst in der Kostbarkeit dieser Dinge den Wert der Erlösung sehen können (4). Timotheus II. zufolge sind Brot und Wein für die hl. Eucharistie unerlässlich. Ein Priester oder Bischof, der etwas anderes als Brot und Wein gebraucht, soll nach den *Kanones der Apostel*, auf die Timotheus sich beruft, abgesetzt werden (5). Ibn Buṭlan schreibt zur Sache : « Das Brot und der Wein finden sich an jedem Ort und zu jeder Zeit und beide sind Nahrungsmittel des Leibes des Menschen » (6).

(1) *Commentaries* V. 2, S. 34.
(2) *Comm.* I, S. 278.
(3) *Liber Scholiorum* II, S. 130.
(4) *Commentaries* I, S. 104.
(5) III, 5, f. 49 v ; vgl. Ebedjesu, *Coll. Can.*, S. 9, can 3.
(6) Graf, *Die Eucharistielehre*, S. 179.

2. *Die Azymenfrage.*

Das Brot ist auch bei den Nestorianern gesäuert (1). Sie streiten ber für gewöhnlich nicht darüber, ob dies so sein müsse oder cht. Erst die Kontroverse zwischen Lateinern und Griechen ber diesen Punkt hat die Frage auch bei den Nestorianern aufgellt. Der Arzt Ibn Buṭlan verfasste, als er zur Zeit des Michael aerularius in Konstantinopel weilte, eine Schrift über die hl. ucharistie, in der er den Patriarchen von Konstantinopel über e Auffassung der Nestorianer in der Azymenfrage informieren ill. Tatsächlich bringt er kaum etwas Neues zur Sache. Er wiederholt nur die bereits im Streit zwischen Lateinern und Griehen vorgebrachten Gründe für und wider die Azymen. Er ist ber weitherziger als die Griechen, da er sagt, Christus habe die rage, ob gesäuertes oder ungesäuertes Brot genommen werden üsse, nach der Ansicht mancher unentschieden gelassen. Ob esäuert oder ungesäuert, das Brot werde in jedem Falle konseriert (2). Ibn Buṭlan scheint an anderer Stelle sagen zu wollen, ass sowohl der Gebrauch des gesäuerten, wie der des ungesäuerten Brotes auf apostolischer Anordnung beruhten, der eine für den Osten, der andere für den Westen (3). An anderer Stelle erklärt r jedoch die apostolische Tradition der Lateiner bezüglich des ngesäuerten Brotes für unbewiesen. Aber selbst wenn sie richtig st, können doch die Ostchristen eine andere Tradition haben. Beide Traditionen können legitim sein(4). Ibn Buṭlan lehnt also das ungesäuerte Brot der Lateiner nicht unbedingt ab. Er gibt aber der orientalischen Tradition entschieden den Vorzug (5) und bringt 14 Gründe für das gesäuerte Brot. Sie gehen fast alle von der Unvollkommenheit des ungesäuerten Brotes aus, die es als Materie für die hl. Eucharistie ungeeignet mache. Der Verfasser weist auch auf die Tatsache hin, dass vier Patriarchen gesäuertes Brot gebrauchen, während nur einer, der von Rom, das ungesäuerte

(1) Über den Gebrauch des gesäuerten Brotes bei den Malabarchristen siehe GIAMIL, S. 570, vgl. S. 104.

(2) GRAF, S. 178, vgl. auch S. 178 Anm. 2 und S. 181.

(3) GRAF, S. 65, auch Anm. 4.

(4) GRAF, S. 59.

(5) Über die Vollmacht der Nachfolger der Apostel, was die Aenderung der von den Aposteln eingeführten Riten angeht, siehe oben S. 83.

befürwortet (1). An anderer Stelle bringt er die auch von den Griechen ins Feld geführten Gründe : Nur gesäuertes Brot ist wirklich Brot nach dem Sprachgebrauch der Hl. Schrift (vgl. Joh. 6, 41 ; Mc. 6, 36. 37. 41. 44 ; Mt. 4, 3) (2). Mit dem Alten Testament wird auch das ungesäuerte Brot abgeschafft (3).

Timotheus II. sagt zur Azymenfrage dem Bar Hebraeus folgend, die Apostel hätten hierüber nichts überliefert (4). Er hält es aber, wiederum im Anschluss an Bar Hebraeus, nicht für wahrscheinlich, dass Christus, nachdem er den Alten Bund abgeschafft hatte, mit ungesäuertem Brote den Neuen Bund begann. Die Franken und Armenier sagen, der Sauerteig sei Fäulnis. Das ist nicht wahr. Wenn mässig gesäuert, ist das Brot schmackhafter und vollkommener und von der Fäulnis weiter entfernt als das ungesäuerte (5). Im Glaubensbekenntnis des Patriarchen Josef II. wird die Gültigkeit der Konsekration mit gesäuertem oder ungesäuertem Brot besonders betont (6). Die Frage war also wohl zu dieser Zeit (Ende 17. Jahrh.) bei den Nestorianern strittig.

3. *Das fermentum.*

Die Nestorianer gebrauchen zur Herstellung des gesäuerten Brotes, das nach ihrer Tradition von den Aposteln überlieferte fermentum. Sie rühmen sich, allein dieses fermentum bewahrt zu haben, aber für gewöhnlich polemisieren sie nicht gegen die anderen, die es nicht besitzen. Sie stellen das fermentum nicht als unbedingt notwendig hin. So schreibt Elias von Nisibis († 1049): « Wir haben den heiligen Sauerteig, welchen wir bewahren. Ausser uns hat keiner einen solchen » (7). Ebedjesu rechnet das fermentum zu den sieben Sakramenten. Er bemerkt aber hierzu : « Diejenigen Christen, die das fermentum nicht haben, zählen die nach dem Gesetz Christi abgeschlossene Ehe als siebtes Sakrament » (8).

(1) Graf, S. 66 ff.
(2) Graf, S. 56.
(3) S. 57.
(4) IV, 11, f, 96 r ; vgl. Bar Hebraeus, *Buch der Leuchte* II, 4, Vat. Syr. 168, f. 198 v.
(5) IV, 11, f. 96 r-v ; vgl. Bar Hebraeus, ebenda.
(6) Baumstark, *Ein Originaldokument* etc, OC N. S. VI (1916) S. 324.
(7) *Beweis der Wahrheit des Glaubens*, S. 102.
(8) *Liber Margaritae* IV, 1, S. 355-56.

Er macht den andern Christen keinen Vorwurf, weil sie das fermentum nicht kennen. An anderer Stelle antwortet er auf den Einwand, den man gegen das fermentum erhebt, dass nämlich der hl. Petrus den westlichen Christen kein fermentum hinterlassen habe : Die Ostchristen haben trotzt der grössten Schwierigkeiten in allen Verfolgungen immer das fermentum überliefert. Das hätten sie nicht getan, wenn es nicht von den Aposteln her auf sie gekommen wäre. Sie haben die Kanones und den Glauben unverfälscht bewahrt. Die Westchristen dagegen haben sie verändert (1). Hier macht er also dem Westen den Vorwurf, dass er die apostolische Tradition bezüglich des fermentum nicht bewahrt habe. Timotheus II. lehrt, das fermentum sei nur durch die Tradition bekannt. Ob diese Tradition apostolischen Ursprungs ist oder nicht, darüber äussert er sich nicht (2).

Das fermentum taucht bei den Nestorianern erst ziemlich spät auf. Der erste, der es erwähnt, ist Johannan V. Bar Abgar (900-905). Nach ihm dürfen die mit dem hl. fermentum zubereiteten Oblaten nicht den Heiden und auch nicht den kleinen Kindern der Christen gegeben werden (3). Das fermentum haben die Nestorianer durch ununterbrochene Ueberlieferung von ihren « Vätern Mar Addai und Mar Mari und Mar Thoma, den seligen Aposteln » empfangen (4). Ibn Buṭlan schreibt zur Sache : « Die Jünger legten, vom Hl. Geist belehrt, vom zweiten Pascha Gesäuertes zurück, und als der Geist herabgekommen war, erschien (ihnen) der Nutzen seiner Aufbewahrung gross und sie verteilten es unter die Völker (5). Erst bei späteren Autoren treten die ausführlichen Legenden über den Ursprung des hl. Sauerteiges auf. Šelemon von Basra (XIII. Jahrh.) gibt die Legende als « Tradition einiger Leute » wieder. Er verbürgt sich also nicht dafür. Johannes behielt beim letzten Abendmahle eine Partikel des vom Herrn konsekrierten Brotes. Als der Herr den Aposteln, zusammen mit Thomas, erschien, tauchte er diese Partikel in das Blut aus der Seitenwunde des Herrn ein, das sich an der Hand des Thomas fand. Mar Addai und Mar Mari überlieferten diese Partikel den Ost-

(1) a. a. O., IV, 6, S. 356.
(2) Einleitung, f. 3 r.
(3) *Kanones des Altardienstes*, BO III. 1, S. 242, can. 13.
(4) a. a. O , 239, can. 4.
(5) Graf, S. 186.

christen. Andere Jünger aber nahmen nichts davon. Sie sagten : « Wir werden selbst konsekrieren, wenn wir wollen ». Šelemon stellt also wiederum das fermentum nicht als unbedingt notwendig hin. In den dem Simon Kepha zugeschriebenen Fragen finden wir die Legende in folgender Form : Johannes bewahrte beim letzten Abendmahl auf Eingebung Christi seine Partikel auf. Als die Apostel dann am Montag nach der Himmelfahrt des Herrn die hl. Geheimnisse feiern wollten, zog Johannes diese Partikel hervor. Die Apostel freuten sich darüber und sagten : « Ohne dich, seliger Johannes, sollen sie (die hl. Geheimnisse) nicht vollzogen und nicht geweiht werden in der Kirche Christi unseres Herrn, bis in Ewigkeit » (1). Weiter unten wird noch ein Ausspruch der Apostel mitgeteilt : « Ohne dich, seliger Johannes, ist es nicht möglich, dass auf dem Altar des Herrn konsekriert werde in Ewigkeit » (2). Hier wird also das fermentum als notwendig hingestellt. Johannan Bar Zoʿbi schmückt die Legende noch weiter aus : Der Herr gab dem hl. Johannes zwei Partikeln, von denen dieser eine aufbewahrte. Unter dem Kreuz tauchte Johannes die Partikel in das Blut ein, das aus der Seite des Herrn floss. Bevor die Apostel sich trennten, mischten sie der Partikel Mehl und Salz bei und teilten diesen Teig unter sich (3). Wilhelm von Rubruk berichtet, dass die Nestorianer das Oel, das sie dem Hostienteig beimischen, von dem Oele ableiten, mit dem Maria Magdalena die Füsse des Herrn salbte, und dass sie vorgeben, sie hätten noch von dem Mehle, mit dem das Brot, das der Herr konsekrierte, gebacken war (4).

Nach van Unnik gibt es bei den Nestorianern zwei Arten von fermentum. Mit der einen wird der Hostienteig bezeichnet, die andere Art wird hineingebacken (5). Das fermentum wird jedes Jahr am Gründonnerstag mit eigenen Zeremonien erneuert. Man bereitet einen Teig aus reinem Weizenmehl, Salz, Olivenöl und drei Tropfen Wasser. Nach verschiedenen Gebeten und der Lesung des Johannesprologs nimmt der Priester das alte fermentum und

(1) *Vat. Syr.* 164, f. 67 r–v : vgl. *Borg. Syr.* 88, S. 250 ff.

(2) *Vat. Syr.* 164, f. 69 v.

(3) *Memra über die Taufe und das fermentum, Vat. Arab.* 657, f. 17 r–v. 18 r ; vgl. Badger II, S. 152–53.

(4) van den Wyngaert I, S. 280 ; vgl. über die Legenden auch Maclean, S. 247–48 ; Graf, S. 186 Anm. 2 ; BO III, 2 S. 95–99. 260 ; van Unnik, S. 246 ; Vosté, *Pontificale* IV, S. 401 ; Hanssens II, S. 171 ff.

(5) van Unnik, S. 246 ; vgl. Hanssens II, 170–71.

bezeichnet (nach Assemani : « conspergit ») den neuen Teig. Er spricht dabei : « Es wird bezeichnet, geheiligt und vermischt dieser Teig mit dem hl. fermentum unseres Herrn Jesus Christus, das wir durch die Ueberlieferung empfangen haben von unseren geistlichen Vätern, den seligen Aposteln Mar Addai, Mar Mari und Mar Thoma, die dieser unserer Gegend des Ostens Lehrer waren, im Namen des Vaters usw. » (1). Ausserdem wird neues fermentum bereitet bei der Konsekration einer neuen Kirche (2).

4. *Zusammensetzung des Brotes.*

Johannan Bar Abgar beschreibt in seinen Kanones die Zusammensetzung des eucharistischen Brotes : « Placuit Spiritui Sancto et precepit, ut praeter farinam frumenti electi et aquam puram atque oleum ex oliva expressum ac salem nemini eorum qui xatham (= Teig) miscent liceat quidquam addere aut demere » (3). Dass Salz dem Teig beigemischt wird, geht auch aus der von van Unnik veröffentlichten Fragensammlung hervor (4). Gleichfalls wird dort gesagt, es werde auch Olivenöl gebraucht (5). Zur Begründung der Beimischung des Oeles weist Ibn Buṭlan auf die Schaubrote des Alten Testamentes hin, die auch mit Oel zubereitet wurden (Lev. 2, 1-7), ferner auf die Salbung der Priester und Könige und Propheten und der Täuflinge mit Oel, auf die Heilung der Wunden des unter die Räuber Gefallenen mit Oel und Wein und schliesslich auf den Oelzweig der Taube Noes. Er macht auch geltend, das Kreuzesholz sei von einem Oelbaum genommen worden. Für das Salz beruft er sich auf verschiedene Schriftstellen (Mc. 9, 49, Mt. 5, 13, 4 Kön. 2, 21) (6). Nur Priestern und Diakonen ist es erlaubt, den Hostienteig zu bereiten (7). Es sind

(1) Vosté, *Pontificale* IV, S. 401 ; BO III, 2, S. 229, BO III, 1, S. 239.

(2) Vosté, *Pont.* IV, S. 400.

(3) BO III, 1, S. 239, can. 4 ; vgl. Hanssens II, S. 171 ; vgl. über die Zusammensetzung und Zubereitung der Oblaten auch van Unnik, S. 243 ff. Die Synode von Diamper schärft den Malabarchristen ein, dass Gerstenbrot und ähnliches ungültige Materie sei (Mansi 35, c. 1235). Vielleicht war also bei ihnen derartiges im Gebrauch.

(4) van Unnik, S. 176, Frage 82, vgl. S. 257.

(5) van Unnik, S. 172.

(6) Graf, S. 187.

(7) BO III, 1, S. 239, can. 3.

hierfür eigene Zeremonien im Gebrauch. Man nimmt Mehl, Olivenöl, warmes Wasser, fermentum und Salz. Mit fermentum ist hier nach Brightman nicht das heilige fermentum gemeint, sondern nur ein Rest vom alten Teig. Mit dem hl. fermentum wird der neue Teig nur bezeichnet ([1]). Nach Maclean dagegen wird jedesmal ein Stückchen vom heiligen fermentum in den Hostienteig hineingebacken ([2]).

5. *Der Wein.*

Das zweite eucharistische Element ist der Wein. Er ist durch nichts zu ersetzen ([3]). Theodor Bar Koni verwirft ausdrücklich den Gebrauch der Messalianer, Wasser statt Wein für die hl. Eucharistie zu nehmen. Er weist hin auf das Wort des Herrn : « Von jetzt an werde ich nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstokkes trinken » (Lc. 22, 18) ([4]). Ebenso lehnt Išoʿdad von Merv den Missbrauch der Messalianer ab und betont, ausschliesslich Wein sei die geeignete Materie ([5]). In den *Fragen über den Dienst des Altares* wird des öfteren der Fall behandelt, dass irrtümlich blosses Wasser zur Konsekration auf den Altar gestellt wird. Es muss dann ein anderer Kelch mit Wein und Wasser gebracht und durch Bezeichnung mit der konsekrierten Hostie geweiht werden. Der Kelch mit Wasser und der Altar, auf den er gestellt wurde, sind entheiligt ([6]). Wenn irrtümlich Oel genommen wurde, muss auch in der gleichen Weise neu konsekriert werden ([7]).

Der Wein ist mit Wasser zu mischen. Johannan Bar Abgar schreibt in seinen Kanones vor, halb Wein und halb Wasser zu nehmen. Die Mischung weist hin auf Wasser und Blut der Seitenwunde Christi. Wenn wenig Wein vorhanden ist, kann man bis zu drei Teilen Wasser nehmen. Darüber hinaus darf man aber

([1]) F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Vol. I, Oxford 1896, S. 247-48.

([2]) Maclean, S. 247. Über die Zubereitung des Teiges siehe S. 249.

([3]) Die Synode von Diamper scharft den Malabaren den Gebrauch des Weines aus Weintrauben ein (Mansi 35, c. 1235).

([4]) *Liber Scholiorum* II, S. 131.

([5]) *Commentaries* I, S. 106.

([6]) van Unnik, S. 201-202 ; vgl. S. 161, Frage 10 ; S. 175, Frage 75; *Vat. Syr.* 150, f. 84 r-v.

([7]) van Unnik, S. 162, Frage 15.

f keinen Fall gehen (1). Wenn irrtümlich ungemischter Wein nommen wurde, so wird nach den *Fragen über den Dienst des Altares* der Kelch dadurch entweiht (2). Im Fall, dass Wasser Wein genommen wurde, soll dasselbe geschehen, wie wenn Wein Wein eingegossen wurde (3). Nach diesen Fragen ist die normale Mischung halb Wasser, halb Wein (4). Im Notfalle kann man bis neun Teilen Wasser nehmen (5). Die Deutung der Mischung s Hinweis auf Blut und Wasser der Seitenwunde Christi finden ir auch noch bei Ibn Buṭlan und Ebedjesu und anderswo (6). imotheus II. sagt im Anschluss an Bar Hebraeus, die Apostel itten über die Frage, ob der Wein gemischt oder ungemischt in solle, nichts überliefert. Es war aber zur Zeit Christi üblich, en Wein zu mischen. Wein bedeutet Leben, Wasser den Tod. ass der gemischte Wein schneller verdirbt wie die Franken (?!) nd die Armenier behaupten, ist nicht zutreffend. Der gemischte Vein ist bekömmlicher und angenehmer (7).

. - Die hl. Eucharistie Geheimnis des Leibes und Blutes Christi.

I. *Dem Geheimnis entspricht eine Wirklichkeit.*

Brot und Wein der hl. Eucharistie sind das Geheimnis des Leibes und Blutes Christi. Das ist von Anfang an selbstverständliche Lehre der Nestorianer. Alle unsere weiteren Ausführungen werden dies bestätigen. Hier seien zunächst nur einige wenige Zeugnisse angeführt. Auch schon vor dem Nestorianismus finden wir die gleiche Lehre in der persischen Kirche bezeugt. Im Bericht über das Martyrium des Mar Simon und seiner Genossen, die unter Sapor III. für den Glauben starben, lesen wir : « Kommt lasset uns sein Gedächtnis freudig begehen... und an dem Leibe und Blute

(1) BO III, 1, S. 247, can. 25 ; vgl. *Vat. Syr.* 150, f. 105 r. Der heutige Gebrauch entspricht nach Maclean (S. 250) genau diesen Vorschriften.

(2) VAN UNNIK, S. 174, Frage 72. 74.

(3) a. a. O., S. 175, Fr. 75.

(4) a. a. O., S. 202, 170, Fr. 48.

(5) a. a. O., S. 170, Fr. 48.

(6) GRAF, S. 188 ; EBEDJESU, *Ordo iudiciorum*, S. 101 ; TIMOTHEUS II., IV, 11, f. 96 v ; ebenso in der Liturgie, vgl. BRIGTMAN, S. 251-52.

(7) IV, 11, f. 96 r-v ; vgl. BAR HEBR., *Buch der Leuchte* II, 4, f. 198 v.

des Lammes Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt, uns erfreuen. Er hat es uns im Geheimnis gezeigt, uns zu belehren, dass das Geheimnis der Opferung seines Leibes nicht von den Juden, sondern von seinen heiligen Dienern in den Kirchen geopfert wird » (1). Narsai schreibt : « Im Brot und Wein zeigt er den Leib und das Blut des Königs..., er bezeichnet den Typus des Leibes und des Blutes » (2). Bei der Brechung des eucharistischen Brotes spricht der Priester, nach Išoʿyahb I. : « Ich lobe Dich, Herr Gott..., der Du Dich gewürdigt hast, mich durch Deine Gnade würdig zu machen..., die furchtbaren, heiligen und göttlichen Geheimnisse des Leibes und Blutes Deines Christus darzubringen » (3). Babai der Grosse sagt : « Im Brot hat er die heiligen Geheimnisse übergeben, die ein Typus seines Leibes und Blutes sind und ein Gedächtnis seines Todes » (4). Theodor Bar Koni lehrt : « Das Brot und der Wein auf dem Altare sind ein Geheimnis des Leibes und des Blutes unseres Herrn » (5).

Wir fragen, ob hier dem Geheimnis eine Wirklichkeit entspricht. Es besteht kein Zweifel, dass die Nestorianer zu allen Zeiten den allgemeinen Glauben der Kirche teilen, dass wir in der hl. Eucharistie in einem wahren Sinne den Leib und das Blut Christi geniessen. Solange sie nicht weiter reflektieren und über die Schwierigkeiten nachsinnen, geben sie diesem Glauben selbstverständlichen Ausdruck. Sie werden denn auch von ihren Gegnern, den Melkiten und Jakobiten nie beschuldigt, dass sie nicht an die wahre Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie glaubten (6). Sie stossen aber auf eine Schwierigkeit, mit der sie nicht fertig werden, nämlich, dass wir doch in der hl. Eucharistie offenbar nicht den Leib und das Blut Christi haben, so wie er in seiner natürlichen Grösse und Gestalt auf Erden weilte und jetzt im Himmel lebt. Wenn die Nestorianer nun erklären wollen, wie wir in der hl. Eucharistie doch den Leib und das Blut Christi vor uns haben, kommen sie zu einer recht bedenklichen Abschwächung des Glaubens an die Wirklichkeit des Leibes und Blutes des Herrn im Sakrament.

(1) Braun, *Ausgewählte Akten*, S. 41-42.
(2) *Hom.* XXII, Connolly, S. 69.
(3) Chabot, *Synodicon*, S. 428-29.
(4) *Liber de unione*, S. 180.
(5) *Liber Scholiorum*, S. 185.
(6) Renaudot II, S. 60

Sehen wir zunächst eine Reihe von Zeugnissen aus allen Jahrhunderten für den selbstverständlichen Glauben auch der nestorianischen Kirche an die Wirklichkeit, die dem Geheimnis von Brot und Wein entspricht. Narsai schreibt : « Weil er fortging zu einem Ort, der fern von unserem Gesichtskreis ist, gefiel es ihm, uns zu stärken mit seinem Leib und seinem Blut bis zu seinem Kommen. Und weil es nicht möglich ist, dass er seinen Leib und sein Blut seiner Kirche gab, befahl er uns, dieses Geheimnis zu vollziehen mit Brot und Wein » (1). Er will sagen : Christus konnte uns nicht seinen Leib und sein Blut in ihrer natürlichen Gestalt geben. Er stärkt uns aber doch durch seinen Leib und sein Blut, und zwar im Geheimnis des Brotes und des Weines. An anderer Stelle schreibt er : « Sie halten es für sicher, dass der Leib des Königs in dem sichtbaren Brote wohnt... Der Priester sagt, wenn er ihn reicht : ' Der Leib'. Den gemischten Wein in dem Kelch nennt er das Blut. Er gibt das Brot und sagt : 'Der Leib des Königs Christus '. Und er gibt den Wein zum Trinken und in gleicher Weise spricht er : 'Das Blut Christi '. Er glaubt, dass das Brot und der Wein Leib und Blut sind... Die Augen der körperlichen Sinne sehen Brot und Wein und die Fähigkeiten der Seele (erblicken) verborgene, unsichtbare Kraft... Lasst uns sie ehren als den Leib und das Blut des Königs » (2). Išoʿyahb I. beschreibt, wie der Priester in der hl. Messe kommuniziert, wenn kein anderer Priester, sondern nur ein Diakon dabei ist : « Er wirft sich nieder und betet den Leib der Majestät an » (3). Nach Babai dem Grossen ist der ganze Leib Christi auch in einem kleinen Teil des eucharistischen Brotes zugegen (4). Isaak von Ninive (VII. Jahrh.) singt in einem Hymnus der Mönche während der Nachtwache : « Täglich haben wir dich in deinem Sakrament in uns aufgenommen und getragen. Würdige uns also, dass wir die Hoffnung der Auferweckung in uns empfinden... Durch deine Taufgnade hast du deinen Schatz in unserem Leibe verborgen. Durch den Tisch deines Sakramentes wird er vermehrt » (5). Theodor Bar Koni antwortet

(1) *Hom.* XVII, Connolly, S. 16.
(2) *Hom.* XXI, S. 60.
(3) Chabot., *Synodicon* S. 430.
(4) *Liber de unione* S. 19.
(5) G. Bickell, *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter*, Kempten 1874, S. 402.

auf den Einwand : Wenn die Eucharistie ein Opfer wäre, so müsste sie verbrannt werden, wie folgt : « Hier aber ist es nicht möglich, dass wir das Geheimnis verbrennen, weil es ein Bild des Leibes Christi ist, der im Himmel lebt. Wir würden sonst Christus verbrennen » (1). Die Gestalten müssen also doch kein blosses Bild des Leibes Christi sein. Klarer spricht sich Theodor an anderer Stelle über die Wirklichkeit, die dem Geheimnisse hier entspricht, aus : « Er (Christus) sagte nämlich : ' Das ist mein Leib ' und ' das ist mein Blut ', und er sagte nicht : ' Das ist ein Typus meines Leibes und meines Blutes ', damit wir die Geheimnisse nicht als einfache Dinge ansähen. Wir sollen vielmehr jedesmal, wenn wir uns ihnen nähern, glauben, dass wir ihn, unsern Herrn selbst umarmen, dass wir seinen Leib mit unserm Leibe mischen » (2). Der Anonymus sagt, dass die Priester « den Leib und das Blut unseres Herrn weihen » (3). Elias von Damaskus erklärt in seinem Traktat *De concordia fidei*, alle Christen seien in dem Bekenntnis einig, dass die hl. Eucharistie der Leib und das Blut Christi ist (4). Johannan Bar Abgar schärft in seinen Kanones sorgfältige Behandlung der Partikeln des eucharistischen Brotes ein, damit nichts « vom hl. Leib » auf den Boden falle und mit Füssen getreten werde (5). Derselbe Patriarch bestimmt, dass ein Christ, der sagt, die hl. Eucharistie sei ein blosser Ritus, zur Strafe von der hl. Kommunion ausgeschlossen werden soll, bis er sich bekehrt und bekennt, dass die Eucharistie « der Leib und das Blut Christi ist, wodurch die Sünden getilgt und die Schulden nachgelassen werden » (6). Ehrfurchtslosigkeit bei ber hl. Kommunion ist eine Sünde gegen den Leib und das Blut des Herrn (7). In den *Fragen über den Dienst des Altares* wird wiederholt ehrfurchtsvolle Behandlung der Partikeln eingeschärft (8). Ein Zeichen der Ehrfurcht vor Leib und

(1) *Liber Scholiorum* II, S. 250.

(2) a. a. O., S. 130 ; vgl. Išoʿdad von Merv, *Commentaries* I, S. 104, wo wörtlich dasselbe sich findet ; Theodor von Mopsuestia, *Kommentar zu Matthäus*, PG 66, c. 713 B. und Mingana VI, S. 210 (Übers., 75).

(3) Anonymus I, S. 117.

(4) BO III, 1, S. 514.

(5) a. a. O., S. 241, can. 8.

(6) a. a. O., S. 254 ; vgl. van Unnik, S. 191.

(7) a. a. O., S. 245.

(8) van Unnik, S. 175, Fr. 78 ; vgl. S. 161, Fr. 13 ; S. 254-55. 202-203. 214 ff.

-lut des Herrn ist es auch, dass die Gläubigen den Kelch und ie Patene nicht berühren dürfen (1). In den *Fragen über die Ver-bung etc.* wird ein Fall berichtet, dass gefundene Partikeln ver-rannt wurden. Dies wird durchaus missbilligt : « Wehe über diese Verbrechen am Leibe unseres Herrn ! Sie verbrennen ihn im Feuer » (2) ! Elias von Nisibis rühmt die Nestorianer wegen ihrer Ehrfurcht vor der hl. Eucharistie (3). An anderer Stelle schreibt er: Christus gab uns etwas, « das wir mit der Hand greifen könnten und bezeichnete es als seinen Leib und sein Blut. Er machte es aus Brot, Wasser und Wein, weil das die hauptsächlichsten, von Gott geschaffenen Mittel sind, die Not des Menschen zu lindern, und damit, wenn wir es mit unseren Händen fassen – nämlich den Leib Christi, der für uns gestorben und auferstanden ist – eine feste Ueberzeugung in unseren Herzen entstehe, dass wir dadurch Sicherheit erhalten vor der Vernichtung nach dem Tode » (4). Johannan Bar Zo'bi erklärt ausdrücklich, Brot und Wein seien kein blosser Typus : « Bis zum Herabsteigen des Hl. Geistes sind sie ein Typus, nach dem Herabsteigen wurden sie in Wahrheit der Leib unseres Herrn » (5). « Wir dürfen nicht (nach der Konsekration die Geheimnisse) anschauen wie vorher. Wir sollen sie vielmehr mit den Augen des Glaubens betrachten und sie in Wahrheit Leib des Herrn nennen » (6). « Da unser Herr das Brot und den Wein seinen Leib und sein Blut nannte, wäre es grosse Gottlosigkeit, zu denken, dass sie es nicht wurden. Lasst uns sie deshalb mit festem Glauben empfangen und lasst uns sie anschauen wie den Leib unseres Herrn Jesus. Wenn die Gläubigen den Leib unseres Herrn Jesus nehmen, sollen sie denken, dass sie Christus selbst umarmen und küssen. Wir mischen seinen Leib mit unseren Leibern im Glauben und wir mischen in Wahrheit sein Blut mit unserem Blute » (7). Giwargis Warda (XIII. Jahrh.) lässt in einem Loblied auf die Märtyrer einen Blutzeugen dem Richter antworten : « Nicht von Most bin ich trunken, sondern trunken bin ich

(1) a. a. O., S. 165, Fr. 21. 22. S. 164, Fr. 20.
(2) *Vat. Syr.* 150, f. 77 r.
(3) *Beweis der Wahrheit des Glaubens*, S. 102 ff.
(4) a. a. O., S. 93.
(5) *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse, Borg. Syr.* 90, f. 46 a.
(6) a. a. O., f. 53 a.
(7) f. 54 a.

vom Blute Jesu » (1). Ebedjesu schreibt im Buch der Perle : « So oft wir uns diesem Geheimnisse nähern, eilen wir Christus selbst entgegen, ihn selbst haben wir in unseren Händen und küssen ihn und durch ihren Empfang vereinigen wir uns mit ihm... wir erkennen durch den Glauben als ein und denselben Leib jenen, der im Himmel ist und den, der in der Kirche ist » (2). An anderer Stelle sagt er : « Der Name ' Mysterien ' bezeichnet die geheimnisvollen (Gaben), die unser Erlöser uns in Brot und Wein übergeben hat, (nämlich) den unverweslichen Leib und den Kelch des kostbaren Blutes zur Reinigung und Sühne und zur Vereinigung mit ihm » (3). In der Geschichte der Mönche des Ḳubilai Khan wird erzählt, dass auf dem Grabe des Mar Šemʿun in der Kirche des hl. Rabban Hormizd eine Inschrift eingegraben ist, in welcher der Patriarch seinen Glauben bekennt. Hier heisst es u. a. : « Ich nehme teil an seinem Leibe und Blute » (4). Die nestorianische Liturgie bezeugt ebenfalls klar den Glauben an die Wirklichkeit des Leibes Christi im Geheimnis. Wenn der Priester den Gläubigen die hl. Kommunion reicht, spricht er : « Der Leib unseres Herrn dem reinen Gläubigen zur Vergebung der Sünden..., das kostbare Blut dem reinen Gläubigen zur Vergebung der Sünden, geistliches Gastmahl zum ewigen Leben » (5). Allerdings werden Brot und Wein in der Liturgie auch schon vor der Konsekration Leib und Blut Christi genannt (6).

Dass der Glaube an die Wirklichkeit des Leibes und Blutes Christi im Geheimnis von Brot und Wein bei den Nestorianern in allen Zeiten lebendig war, dürfte also keinem Zweifel unterliegen. Nicht selten erklären nestorianische Autoren sogar, dass Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt werden. So lässt bereits Narsai Christus sprechen : « Opfert Brot und Wein, wie ich euch gelehrt habe, und ich will vollenden und sie zu Leib und Blut machen. Zu Leib und Blut mache ich das Brot und den Wein durch die Ueberschattung und Wirksamkeit des Hl. Gei-

(1) H. Hilgenfeld, *Ausgewählte Gesänge des Giwargis von Arbel*, Leipzig 1904, S. 78.

(2) *Liber Margaritae* IV, 5, S. 333 (Übers., 358).

(3) *Ordo iudiciorum*, S. 93.

(4) E. A. Wallis Budge, *The monks of Ḳûblâi Khân, emperor of China*, London 1928, S. 41.

(5) Denzinger, I, S. 420.

(6) Brightman, S. 251. 267. 283.

es » (1). An anderer Stelle schreibt er : « Schaut fest auf das Brot nd den Wein, die auf dem Tische liegen, welche die Kraft des eistes in den Leib und das Blut verwandelt. Seht die äusseren inge mit den äusseren Sinnen eurer Glieder und die dargestell-n, verborgenen Dinge mit den verborgenen Fähigkeiten eurer eele » (2) ! Babai sagt : « Durch die Rezitation der heiligen prie-erlichen Worte steigt der Hl. Geist auf unbegreifliche Weise erab und vervollkomnet diese Geheimnisse auf dem Altar in allen egenden und macht sie zu einem Leib Christi » (3). Josef Iazzaya (VII. Jahrh.) erklärt : « Brot und Wein werden in seinen eib verwandelt » (4). Der Anonymus schreibt : « Jener, der Brot nd Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt, bewirkt ie Entsühnung der Schulden und schenkt die Vergebung der ünden » (5). Ibn aṭ-Ṭayyib (XI. Jahrh.) geht in seinem Evange-ienkommentar auf die Frage der Wesensverwandlung nicht nä-ier ein. Er begnügt sich mit der Feststellung, dass Brot und Wein bei der Segnung Christi oder des Priesters Leib und Blut des Herrn verden, und zwar « durch die göttliche Kraft, welche auf sie herab-teigt » (6). Nach Ibn Buṭlan verliert das Brot durch die Konse-ration die Eigenschaft, Brot zu sein (7). Assemani führt ein Zeug-nis aus der *Expositio Fidei* des Patriarchen Elias III. an, wo gesagt wird, die Substanz des Brotes und Weines werde in die Substanz des Leibes Christi verwandelt » (8). In den *Fragen über die Verlo-bung* etc. heisst es « Manche meinen, dass die Patene und der Kelch, wenn sie auf den Altar gestellt sind, sofort durch das auf den Altar Gestelltwerden geheiligt sind und dass sie zu Leib und Blut Chri-sti werden. Andere sagen aber, dass sie erst, wenn die Kraft des Geistes herabsteigt..., Leib und Blut werden » (9). Ebedjesu lehrt ausdrücklich : « Das Brot wird in seinen Leib verwandelt und der Wein in sein kostbares Blut » (10). « Wir sollen glauben, dass das

(1) *Hom.* XVII, S. 17.
(2) *Hom.* XXI, S. 56.
(3) *Liber de unione*, S. 18.
(4) A. Scher, *Capita scientiae*, S. 59, vgl. Jugie V, S. 304.
(5) Anonymus I, S. 119
(6) Graf, S. 51.
(7) Graf, S. 179.
(8) BO III, 2, S. 291.
(9) *Vat. Syr.* 150, f. 78 r.
(10) *Liber Marg.* IV, 5, S. 333 (Übers., 358).

Brot verwandelt (اعلاسلاه) und der Leib Christi wurde und dass der Kelch umgewandelt wurde in das Blut Christi » (1). Timotheus II. lehrt : Der Hl. Geist « verwandelt sie (die Geheimnisse) unserer Erlösung durch sein Herabschweben in den Leib und das Blut Christi » (2). An anderer Stelle sagt er, ähnlich wie Ebedjesu : « Wir glauben, dass das Brot verwandelt und der Leib Christi geworden ist und dass der Kelch verändert und verwandelt wurde in das Blut Christi » (3). In der Nestorius-Liturgie heisst es in der Epiklese ausdrücklich : « Transmutans ea Spiritu Sancto tuo » (4).

2. *Keine wahre Wesensverwandlung.*

Es wäre voreilig, aus diesen Texten zu schliessen, dass die Nestorianer eine wahre Wesensverwandlung lehren. Die Wesensverwandlung wird vielmehr von manchen Autoren, und zwart eilweise auch von denen, die von Verwandlung des Brotes in den Leib reden, ausdrücklich abgelehnt. Schon Nestorius und Theodoret leugneten die Wesensverwandlung (5). Narsai schreibt : « Sie halten es für sicher, dass der Leib des Königs in dem sichtbaren Brote *wohnt* » (6). Das Brot bleibt also auch nach der Konsekration. Babai sagt : « Ecce non corpus eius naturale, quod est in caelo, manducamus, sed panem » (7). Ibn Buṭlan leugnet förmlich die Verwandlung : « Ebenso nahm der Herr Brot, brach es, segnete es, und als er es seinen Jüngern zum Genusse reichte, wurde es Fleisch durch die göttliche Kraft, nicht durch Verwandlung (لا بالاستحالة) (8). Johannan Bar Zo'bi schreibt : « Nachdem der Priester das Brot und den Wein gesegnet hat, werden sie durch die Gnade des Hl. Geistes Leib und Blut. Sie werden nicht in Natur Leib und lebendiges Blut, sondern in Liebe und Glaube und Wirksamkeit » (9) Ebedjesu lehrt : « Wir stellen durch das Brot das Geheimnis seines Leibes und durch den Wein das Geheimnis

(1) *Ordo iudiciorum*, S. 100, vgl. *Borg. Syr.* 88, S. 399.
(2) IV, 5, f. 88 r.
(3) IV, 15, f. 113 v.
(4) Renaudot II, S. 576.
(5) M. Jugie, *Nestorius etc.*, S. 252-53, 267 ; Jugie V, S. 300.
(6) *Hom.* XXI, Connolly, S. 60.
(7) *Liber de unione*, S. 126.
(8) Graf, S. 183.
(9) *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse, Borg. Syr.* 90, f. 48 b.

seiner Seele dar, nicht als ob sie durch ihre Natur heiligen könnten, sondern durch die Kraft des Hl. Geistes, der sich mit dem Brot und Wein mischt » (1). Timotheus II. spricht « darüber, dass während doch das Brot nicht aus Fleisch ist und der Wein nicht aus Blut, sie doch Fleisch und Blut genannt werden » (2). An anderer Stelle sagt er genau das gleiche wie Ebedjesu in dem soeben zitierten Text (3). Dass die Nestorianer eine wahre Wesensverwandlung annehmen, wie dies Renaudot behauptet (4), ist von vornherein ausserordentlich unwahrscheinlich. Der Begriff der Wesensverwandlung setzt die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidens voraus, und diese werden wir bei den Nestorianern vergebens suchen. Der Augenschein lehrt zu klar, dass die Erscheinungsformen des Brotes geblieben sind. Es liegt nur zu nahe, daraus den Fehlschluss zu ziehen, dass das Brot eben noch da sei, und diesen Fehlschluss ziehen die Nestorianer ganz selbstverständlich. Die Wandlung, von der sie reden, verstehen sie in einem ganz anderen Sinne als wir, wie wir weiter unten sehen werden, wo von der Erklärung der eucharistischen Wandlung durch die Parallele mit der nestorianisch aufgefassten Menschwerdung die Rede sein wird (S. 214 ff).

3. *Reale Gegenwart* ?

Dass die Nestorianer weit entfernt davon sind, eine wahre Wesensverwandlung zu lehren, geht erst recht daraus hervor, dass sie sehr oft selbst die wahre Gegenwart des wirklichen Leibes Christi im Geheimnis der hl. Eucharistie zu leugnen scheinen. Wir können dafür eine Menge von Texten aus allen Jahrhunderten anführen. Der wirkliche Leib Christi ist für sie ausschliesslich der Leib Christi in seiner natürlichen Erscheinungsweise im Himmel. Von einer anderen, nicht minder wirklichen Seinsweise des Leibes Christi wissen sie nichts. Das ist, wie oben schon angedeutet, die grundlegende Schwierigkeit, an der sie einfach nicht vorbeikommen und die sie, sobald sie anfangen, über das Geheimnis nachzudenken, dahin bringt, den auch von ihnen so oft bezeugten Glauben der Kirche an die wirkliche Gegenwart des Leibes Christi im Sa-

(1) *Ordo iudiciorum*, S. 101.
(2) IV, 3, f. 84 v.
(3) IV, 15, f. 116 r.
(4) Renaudot II, S. 577.

krament so wesentlich abzuschwächen, dass dieser Glaube in seinem Kern entwertet scheint. Narsai erklärt die Wandlung des Brotes und des Weines in Leib und Blut Christi, von der er spricht, in einer Weise, die nicht bloss die wahre Wesensverwandlung, sondern auch die wirkliche Gegenwart des Leibes Christi aufzuheben scheint. Die Kraft des Geistes steigt in das Brot herab, und so bekommt es die Fähigkeit, Leben zu spenden : « Der Priester fleht den verborgenen (Gott) an, ihm verborgene Kraft zu senden, dass er in das Brot und den Wein die Kraft senden möge, Leben zu spenden » (1). « Die Kraft des Geistes kommt zu einem sterblichen Menschen herab und wohnt in dem Brote und weiht es durch die Macht seiner Kraft » (2). « Ein körperliches Wesen hält mit seinen Händen den Geist im Brot » (3). « Er (der Priester) ruft den Geist..., dass er in das Brot und den Wein Kraft gebe, Leben zu spenden. In dem sichtbaren Brot und Wein wohnt Leben, und sie werden Nahrung für kurzlebige Sterbliche » (4). « Er (der Priester) ruft den Geist an, dass er herabkomme und wohne in dem Brot und Wein und sie zu Leib und Blut des Königs Christus mache... Der Geist steigt herab auf die Opfergaben ohne Aenderung und lässt die Kraft seiner Gottheit in dem Brot und Wein wohnen und vollzieht das Geheimnis der Auferstehung unseres Herrn von den Toten » (5). Wenn hier gesagt ist, der Geist mache Brot und Wein zu Leib und Blut Christi, so dürfte das kaum im strengen Sinne zu verstehen sein. In Brot und Wein wohnt die lebenspendende Kraft des Geistes. So nehmen sie an den Eigenschaften des Auferstandenen teil.–Babai der Grosse lehnt es energisch als Lästerung ab, dass wir in der hl. Eucharistie den wirklichen Leib Christi opfern und essen. Wir haben hier nur einen Typus des Leibes Christi. Dass der Leib Christi ausser seiner naturhaften Seinsweise noch eine andere haben kann, das sieht Babai nicht ; so kommt er zur Leugnung der wirklichen Gegenwart des Herrn im Sakrament. « Ecce enim *hic panis* est panis secundum naturam, per sanctificationem autem Spiritus Sancti est corpus typicum illius corporis dominici, quod est in caelo unitive (ܡܫܬܘܦܐ)

(1) *Hom.* XXI, Connolly, S. 56.
(2) a. a. O., S. 58.
(3) a. a. O., S. 59.
(4) *Hom.* XXXII, S. 67.
(5) *Hom.* XVII, S. 20.

t est nobis unum corpus in uno nomine in una sanctitate et virute custodienti. Secundum naturam quidem est panis, per virtuem autem propitiatoriam et sanctificantem, quam aquisivit per lapsum Spiritus Sancti est unum corpus Christi. Ecce, o iniqui, on hoc corpus dominicum quod est in caelo cotidie frangimus et ccidimus super altare... Id quod sumimus, non est corpus eius ecundum naturam, sed commemoratio passionis eius... Ecce non naturam Dei manducant terreni, o impii, sed hunc panem quem benedixit et fecit corpus typice non secundum naturam, sed per virtutem propitiatoriam et pignus vitae unum corpus » (1). Also das Brot bleibt Brot auch nach der Konsekration. Die Konsekration vereinigt es aber mit dem Leib Christi im Himmel und gibt ihm teil an dessen versöhnender Kraft. Diese Vereinigung erklärt Babai, wie wir weiter unten (S. 214 ff) sehen werden, durch die Parallele mit der nestorianisch aufgefassten Menschwerdung.

Nach Abraham Bar Lipheh verhalten sich der wirkliche Leib Christi und der eucharistische zueinander wie der König und sein Bild (2). Denselben Vergleich bringt Theodor Bar Koni: « *Ein* Christus ist uns im Himmel. Dieser aber (der in der hl. Eucharistie) ist sein Bild. Und wenn anders, sagt mir, ob der König und sein Bild zwei Könige sind. Und wenn das Bild des Königs und der König nicht als zwei Könige gezählt werden, wie soll dann

(1) *Liber de unione,* S. 229-30. E. Amann sucht die Lehre Babais von Verdacht der Häresie zu reinigen. Wie uns scheinen will, gelingt ihm dies nicht. Babais Lehre ist nicht nur missverständlich, sondern direkt falsch. Amann sagt jedoch mit Recht, dass die Nestorianer nicht als Vorläufer der Neuerer des 16. Jahrhunderts angesehen werden können. Wir treten nach den Nestorianern in der hl. Eucharistie doch wirklich zu Christus in Beziehung. *Nestorienne (Église),* in *Dict. de Théol. Cath.* XI, 1, c. 308. Vgl. auch Grumel, *Un théologien nestorien* etc. EO 1924, S. 396 ff.

(2) Anonymus II, S. 162. Den Vergleich mit dem König und seinem Bild verwendet der hl. Basilius, um die Einheit der Gottheit im Vater und im Sohn zu veranschaulichen (Hom. 24 PG 31, c 607 A. B). Der hl. Johannes Damascenus illustriert mit demselben Vergleich seine Bilderlehre. Vergleiche hierüber: H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Joannes von Damaskus,* S. 76-77. Es liegt dem Vergleich hier ein vom Platonismus her bestimmter, realistischer Bildbegriff zugrunde. Auch wenn die Nestorianer diesen Vergleich gebrauchen, folgt daraus nicht, dass sie in der hl. Eucharistie ein blosses Bild des Leibes Christi sehen. Wir werden weiter unten (S 214 ff) sehen, dass sie doch eine reale Beziehung des Brotes und Weines zum Leibe Christi annehmen.

Christus zusammen mit seinem Geheimnis zwei genannt werden » (1) An anderer Stelle spricht er wie Narsai von der Kraft des Geistes im Brote : « Im Brot ist ein Geheimnis des Leibes und im Blut ein Geheimnis seiner Seele, nicht als ob sie gemäss ihrer Natur imstande wären zu heiligen, sondern durch den Geist (sind sie es), der mit dem Brot sich mischt » (2). Aphrem von Elam (VIII. Jahrh.) leugnet die Identität des Leibes Christi im Sakrament mit dem Leibe Christi im Himmel : « Wenn aber das Brot der Kirche und der Leib des Himmels als eine Hypostase erkannt werden, so werden beide aufgelöst » (3). Dieses Brot in der Kirche ist dieser Leib des Himmels, aber nicht in der Wesenheit, sondern durch die Kraft und durch die Macht » (4). Der Anonymus wendet sich ausdrücklich gegen jene, die sagen, die Geheimnisse seien im eigentlichen Sinne Leib und Blut Christi und nicht ein blosses Geheimnis des Leibes und Blutes (5). Dass dies unmöglich ist, geht aus dem Begriff des Mysteriums selbst hervor : weil durch das Mysterium « ein Sinngehalt ausgedrückt wird, der in ihm von Natur (ܛܒܥܐ) nicht ist » (6). Išoʿdad von Merv kommentiert die Verheissungsrede im sechsten Kapitel des Johannesevangeliums : « Über das Brot der Geheimnisse lehrte unser Herr hier und nicht über seinen eigenen (ܦܓܪܗ) Leib. Denn auch wenn wir essen, so essen wir nicht seinen eigenen Leib, sondern den der Geheimnisse, welchen er das himmlische Brot nennt, welches vom Himmel herabgekommen ist (den Leib), der gemischt wurde mit ihm » (7). Der eucharistische Leib wird also ganz ausdrücklich vom wirklichen Leib des Herrn unterschieden. An anderer Stelle bringt auch er den Vergleich mit dem Bild des Königs : « Gerade wie ein Bild des Königs den König selbst bedeutet und wie ein König und sein Bild nicht zwei Könige genannt werden, so konstituiert auch dieser heilige Leib, der im Himmel ist, mit diesem Geheimnis in der Kirche einen

(1) *Liber Scholiorum* II, S. 250.

(2) a. a. O., S. 185.

(3) *Über die Frage, ob die Eucharistie der Melkiten empfangen werden darf. Borg. Syr.* 81, f. 362 v.

(4) a. a. O., f. 362 r.

(5) Anonymus II, S. 61.

(6) a. a. O., S. 62.

(7) *Commentaries* I, S. 237–38.

Leib Christi » (1). Ibn Buṭlan referiert über zwei Ansichten bezüglich der hl. Eucharistie : Die einen halten dieEucharistie in Wahrheit für den Leib des Herrn. Sie berufen sich dafür auf die Worte Christi : « Mein Leib ist eine Speise und mein Blut ist ein Trank » (Joh. 6, 56) (2). Die andern dagegen deuten diese Worte allegorisch. Graf ist der Ansicht, dass Ibn Buṭlan selbst mit allen Nestorianern zu denen gehört, die die wirkliche Gegenwart des Herrn im Sakrament leugnen (3). Er übersetzt dem entsprechend : « Manche geben bezüglich des qurbân vor (احتج) dass es der Leib und das Blut des Herrn in Wahrheit ist » (4). Die Gegner der realen Gegenwart geben nach Ibn Buṭlan folgende Gründe an : « Wenn Christus seinen Leib seinen Jüngern zur Speise gegeben hat und sein Blut zum Trank, so sagt das Evangelium nur, dass er Brot nahm und Wein mischte. Aber die Natur des Brotes und des Weines ist etwas anderes als die Natur des Fleisches und besonders des Blutes, und ausserdem spricht das Evangelium nicht von einer Verwandlung ihrer Substanz (بانقلاب اعيانهما) wie, es (dieses) beim Wunderzeichen des Weines bemerkt. 2. Argument : Hätte ihnen der Herr seinen Leib als Speise und sein Blut als Trank gegeben, so wäre sogleich seine Natur aufgehoben worden, denn er wäre nicht (mehr) vollkommener Mensch wie er vollkommener Gott ist. 3. Argument : Der Herr konnte ihnen sein Blut nur entweder in Wirklichkeit geben oder in sinnbildlicher Weise. Das Blut ist aber in seinem (Christi) Gesetz etwas Verbotenes, und es ist nicht seine Absicht, in verbotenen Dingen Zugeständnisse zu machen. Es bleibt also nur übrig, das dieses sinnbildlicherweise geschehen ist. Ebenso müssen sie seinen Leib nur entweder lebendig oder tot genossen haben. Aber beides ist verboten. 4. Argument: Wenn Christus seinen eigenen Leib seinen Jüngern zum Genusse gab, was wurde dann am Kreuze erhoben ? Und wenn er ihnen sein Blut in Wahrheit zu trinken gegeben hat, was floss aus seiner Seite. als sie mit der Lanze durchbohrt wurde ? 5. Argument : Es gehört zu den allgemein gültigen Erkenntnissen, dass

(1) *Commentaries* I, S. 104. Derselbe Vergleich kehrt bei Johannan Bar Zo'bi wieder : *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse, Borg. Syr.* 90, f. 48 b.

(2) Graf, S. 81.

(3) Graf, S. 78 Anm. 2.

(4) Graf, S. 181.

die Verbindung zweier Körper an einem Orte eine Unmöglichkeit ist, und es ist widersinnig (anzunehmen), dass ein Körper an zwei Orten (zugleich) sei. Aus all diesen Zweifeln gibt es kein Entkommen ausser, dass man glaubt, Christi Wort hierüber sei bildlich aufzufassen oder in Weise des Gleichnisses » (1). Wir sehen hier wieder die grundlegende Schwierigkeit der Nestorianer gegen die Wirklichkeit des Leibes Christi im Sakrament : Sie kennen keine andere wirkliche Seinsweise dieses Leibes als die natürliche. Ibn Buṭlan referiert dann noch eine andere vermittelnde Ansicht : « Manche sagen : Das Brot wurde Fleisch und Blut, als die Jünger es empfingen und es mit ihnen in Berührung kam, wie es der Fall war bei dem Staub, auf den der Herr spuckte, da wurde er Lehm, und als er ihn auf die Stelle des Auges des Blinden legte, wurde er ein sehendes Auge. Ebenso nahm der Herr Brot, brach es und segnete es und als er es seinen Jüngern zum Genusse reichte, wurde es Fleisch durch die göttliche Kraft, nicht durch Verwandlung, wie die Anhänger der Naturen (Lehre) sagen : Dieses sind zwar Werke, welche die Natur übersteigen ; aber wieso soll dieses nicht geschehen können, da doch der, welcher dieses tut, der Schöpfer der Natur ist » (2) ?

Johannan Bar Zo'bi bringt zur Erklärung des eucharistischen Geheimnisses folgenden Vergleich : « Wenn sie den Tisch der Geheimnisse mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnen, sehen sie dort die Vereinigung des Brotes und des Leibes. Wie das Kreuz mit dem Leib vereinigt und nicht von ihm getrennt ist, so ist der Leib, der droben ist, mit dem Brot, das unten ist, vereinigt » (3).

Bei Ebedjesu, der sich sonst sehr realistisch über die Gegenwart des Leibes Christi im Sakrament ausdrückt, finden wir jedoch auch die Auffassung, dass sich Brot und Wein eine Kraft des Hl. Geistes beimische und dass sie dadurch die Fähigkeit zu heiligen erlangten. « Wir stellen durch das Brot das Geheimnis seines Leibes und durch den Wein das Geheimnis seiner Seele dar, nicht als ob sie durch ihre Natur heiligen könnten, sie können es vielmehr durch die Kraft des Hl Geistes, der mit dem Brot und dem Wein sich mischt » (1). Wörtlich den gleichen Text finden wir auch

(1) Graf, S. 183.

(2) Graf, S. 183–85.

(3) *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse, Borg. Syr.* 90, f. 64 a.

(1) *Ordo iudiciorum* S. 101 ; vgl. *Borg. Syr.* 88, S. 400 ; Theodor von Mopsuestia, Mingana VI, S, 212 (Übers., 77).

bei Timotheus II. (1). Die heiligen Geheimnisse sind nach ihm Leib und Blut nur in Wirksamkeit. « Der Hl. Geist verwandelt die Geheimnisse, damit sie in Wirksamkeit Leib und Blut seien » (2). Christus ist nur im Himmel, nicht in den Geheimnissen. « Da Christus im Himmel ist, machen ihn die Priester von ferne sichtbar durch die Gestalten des Brotes und des Weines » (3).

Es wäre jedoch verfehlt, aus den angeführten Texten die Folgerung zu ziehen, nach den Nestorianern seien Brot und Wein ein blosses Bild des Leibes und Blutes des Herrn, dem keinerlei Wirklichkeit entspräche. Dass dem nicht so ist, geht schon aus einer Stelle bei Narsai hervor : « Er (Christus) nannte sie (Brot und Wein), nicht einen Typus oder ein Gleichnis, sondern Leib in Wirklichkeit und Blut in Wirklichkeit » (4). Wir führten oben (S. 202) schon die Texte bei Theodor Bar Koni und Išoʿdad von Merv an, in denen sie im Anschluss an Theodor von Mopsuestia betonen, dass Christus sagte : « Das ist mein Leib », und nicht : « Das ist ein Typus meines Leibes ». Der Anonymus erklärt die Kohle, mit der der Seraph die Lippen des Propheten Isaias reinigte, als einen Typus der hl. Eucharistie. In der Eucharistie haben wir die Wirklichkeit, sie ist nicht der Schatten von etwas anderem (5). Išoʿdad von Merv betont, das eucharistische Brot sei nicht gewöhnliches Brot (6). Wenn Ibn Buṭlan das Brot ein Gleichnis des Leibes des Herrn nennt, so protestiert dagegen in einer Randglosse der Handschrift ein Schaich al-Asʿad, der bezeugt, dass dies nicht die Meinung aller sei (7). In den *Fragen über den Dienst des Altares* wird konsekriertes Brot klar vom bloss gesegneten unterschieden (8). Wir können hier wieder auf alle Stellen verweisen, die wir oben (S. 199 ff) aus nestorianischen Au-

(1) IV, 15, f. 116 r.

(2) IV, 15, f. 112 v.

(3) I, 1, f. 7 r ; Nach der Synode von Diamper wird die reale Gegenwart in verschiedenen Schriften der Nestorianer geleugnet, so in einem Buch der Homilien, in einer Evangelienerklärung und im Offizium für verstorbene Priester (Mansi 35, c. 1199. 1200. 1207).

(4) *Hom.* XVII, Connolly, S. 17.

(5) Anonymus I, S. 117.

(6) *Commentaries* V, 2, S. 36 ; 1 Cor. 11, 29.

(7) Graf, S. 179 Anm. 4 ; vgl, auch S. 183 Anm. 2, wo wieder eine Randglosse mitgeteilt wird : « Sein Ausdruck 'Gleichnis' ist unrichtig ».

(8) van Unnik, S. 176, Frage 81.

toren anführten zum Beweis, dass wir nach ihnen in einem wahren Sinne in der hl. Eucharistie den Leib und das Blut Christi geniessen.

4. *Erklärung der Gegenwart Christi durch die Parallele mit der Menschwerdung.*

Stehen wir nun hier vor einem Widerspruch bei den Nestorianern ? Geben sie einmal den Glauben der Kirche wieder und leugnen ihn ein andermal, wenn sie anfangen über das Geheimnis nachzudenken ? Wir glauben nicht. Sie wollen den Glauben der Kirche hochhalten. Aber, um den Schwierigkeiten zu entgehen, die dieser Glaube dem grübelnden Verstand bereitet, erklären sie ihn in einer Weise, die ihn zwar seines eigentlichen Inhaltes beraubt, ohne ihn jedoch einfachhin formell aufzuheben. Wir sahen oben (S. 208) schon, wie nach den Nestorianern in Brot und Wein durch die Konsekration die Kraft des Hl. Geistes wohnt. So nehmen die eucharistischen Elemente an der Kraft des Leibes Christi teil und sind gewissermassen Christi Leib. Ihre Ansicht von der Menschwerdung gab den Nestorianern eine andere « vernünftige » Lösungsmöglichkeit des scheinbaren Widerspruches zwischen Glauben und Einsicht. Wie Christus durch die nestorianisch aufgefasste Vereinigung mit dem Ewigen Worte Gottes Sohn genannt wird und es auch irgendwie ist, ohne dass Gott wirklich Mensch wurde, so ist auch das eucharistische Brot in einem wahren Sinne der Leib Christi durch seine Vereinigung mit dem wirklichen Leib Christi im Himmel. Die Erklärung des eucharistischen Geheimnisses durch die Parallele mit der Menschwerdung finden wir bei den Nestorianern zu allen Zeiten ganz allgemein. Sie Folgen hierin Theodor von Mopsuestia und Nestorius [1]. Narsai schreibt : « Er (Christus) nannte sie (Brot und Wein) nicht einen Typus oder ein Gleichnis, sondern Leib in Wirklichkeit und Blut in Wahrheit. Und wenn auch ihre Natur unmessbar weit von ihm ist, so ist doch durch Kraft und durch Vereinigung der Leib (nur) einer... Eins in Kraft ist der Leib, den der Priester in der Kirche bricht, mit jenem Leib, der in Herrlichkeit zur rechten Hand sitzt. Ja wie der Gott des Alls vereinigt ist mit der Erstlings-

[1] Über Theodor siehe oben S. 24, über Nestorius : JUGIE, *Nestorius*, S. 259 ; JUGIE V, S. 300.

ucht unseres Geschlechtes, so ist Christus vereinigt mit dem rot und Wein, die auf dem Altare sind. Deshalb ist das Brot enau der Leib unseres Herrn und der Wein ist sein Blut eigent-ch und wahr » (1). Narsai besteht also einerseits darauf, dass ir wirklich und eigentlich den Leib und das Blut Christi in der l. Eucharistie besitzen. Aber das Brot ist doch in seiner Natur ern von ihm. Durch eine Vereinigung mit dem Leibe Christi analog er Vereinigung Christi mit Gott ist das Brot der Leib Christi. Ganz klar finden wir die Parallele mit der nestorianisch aufgefassten Menschwerdung bei Babai dem Grossen : « Sed corpus, quod uni-um in caelo est, naturaliter humanum est ; assumptive vero per llapsum Spiritus Sancti etiam panis ille consecratus est unum cor-pus, et unum est corpus et una virtus et propitiatio, et non sunt duo corpora ; nec additio facta est naturae corporis dominici, quod est in caelo, sed per unionem hic est cum illo unum corpus. Ita et hic. Proprie quidem filiatio et dominatio et virtus et potestas ad Deum Verbum pertinet ab aeterno et naturaliter, per unionem vero in una adhaesione, pertinent etiam ad humanitatem eius cum eo in una filiatione, in una virtute... Quemadmodum ibi cor-pus dominicum, quod est in caelo unitive, nullam additionem re-cepit ex hoc corpore quod cotidie super altare frangitur, sed idem est in uno corpore in duabus naturis, sic neque additio facta est Trinitati propter unionem factam inter humanitatem et divini-tatem, sicut non sunt duo Filii sed unus Filius in aeternum, quia Verbum illum hominem ad personam suam sumpsit ut in eo reve-laretur... Non sunt duo panes nec duo corpora ; sed corpus est panis et panis est corpus, unum corpus et unus panis, servatis pane et corpore. Et corpus et panis sua inter se accipiunt et dant... » (2). « Etenim secundum naturam panis, qui super altare ponitur et frangitur, ex tritico est ; per orationem autem et suppli-cationem sacerdotis et illapsum Spiritus Sancti accipit virtutem et fit corpus Domini nostri secundum virtutem et propitiationem et remissionem peccatorum, et est unum corpus cum corpore Do-mini, quod in caelo est, per unionem non per naturam ; sed panis in natura sua servatus est corpus per unionem, et corpus in natura sua manens est panis per unionem. Et quemadmodum Filius ae-ternus est in natura sua Filius, per unionem autem etiam huma-

(1) *Hom.* XVII, Connolly, S. 17.
(2) *Liber de unione*, S. 124-125.

nitas eius est cum ipso unus Filius, et humanitas eius est homo secundum naturam, et divinitas eius cum illo *homine* propter unionem appellata est Filius hominis,... et nomine unionis Filius dicitur descendisse, quia factus est homo et unitus est, ita et de pane sentiendum est, quia per illapsum Spiritus factus est corpus Domini nostri per unionem et virtutem et alia cetera, non secundum naturam » (1). Babai erklärt also einmal das Geheiminis der Menschwerdung durch die Parallele mit der hl. Eucharistie und ein andermal die eucharistische Wandlung durch den Vergleich mit der Menschwerdung.

Abraham Bar Lipheh schreibt : « Und während der Priester rezitiert und Brot und Wein segnet, wird aus ihnen durch die Gnade des Hl. Geistes, die herabkommt, Leib und Blut Christi, nicht durch Natur, sondern durch den wahren Glauben und die Wirksamkeit. Nicht als ob Christus zwei Leiber hätte, einen im Himmel und einen auf Erden, sondern wie der König und sein Bild nicht zwei Könige ausmachen und wie die Menschheit Christi, die aus uns genommen ist, und das göttliche Wort nicht zwei Söhne ausmachen, sondern einen Sohn Gottes, der mit der Menschheit, die aus uns ist, vereinigt ist, so ist auch dieser Leib mit dem, der im Himmel ist, ein Leib Christi » (2). Aphrem von Elam sagt : « Dieses Brot in der Kirche ist dieser Leib des Himmels, aber nicht in der Wesenheit, sondern durch Kraft und durch die Macht ». Wie die göttliche und menschliche Natur und Hypostase doch nur einen Sohn ausmachen, so bilden auch das Brot in der Kirche und der Leib im Himmel nur einen Leib, obwohl sie in der Wesenheit und in der Hypostase verschieden sind (3). Der Anonymus erklärt im allgemeinen das Verhältnis von Geheimnis und der durch das Geheimnis dargestellten Sache durch die Parallele mit der Menschwerdung (siehe oben S. 87). Das Geheimis ist nicht von Natur die durch dasselbe dargestellte Sache, sondern durch Einigung, so wie die Menschennatur Christi nicht eine Natur mit der göttlichen wird, sondern mit dieser nur verbunden ist. Diese allgemeine Lehre wendet er auch auf die hl. Eucharistie an : « Auch Christus nennen wir einen Sohn und einen Christus.

(1) a. a. O., S. 181, vgl. S. 232-33.

(2) Anonymus II, S. 162 ; vgl. Johannan Bar Zo'bi, *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse*, *Borg. Syr.* 90, f. 48 b-49 a.

(3) *Borg. Syr.* 81, f. 363 v.

Wenn wir aber genauer gefragt werden, wie es sich verhält, so teilen wir ihn in zwei Naturen und zwei Hypostasen, nicht als ob wir Christus als zwei Sachen ansähen, seien es Naturen oder Hypostasen, sondern damit die Wahrheit seiner Naturen anerkannt werde. Denn wir sagen sowohl, dass Gott Mensch wurde wie dass der Mensch Gott wurde. Wir sind aber dabei überzeugt, dass die Naturen nicht verändert wurden. Wir sagen, dass Gott Gott bleibt und der Mensch Mensch bleibt, und dass Gott nicht Mensch geworden ist, was seine Natur angeht ; dass vielmehr durch Vereinigung Gott Mensch geworden ist und der Mensch Gott. Da dies sich so verhält, sind auch dieses Brot und dieser Wein Leib und Blut geworden, nicht durch Natur, sondern durch Einigung. Und wenn wir sie Leib und Blut in gewisser Weise nennen, so nennen wir sie auch Mysterien, damit sie als Mysterien des Leibes und Blutes aufgefasst werden, weil sie von Natur verschieden sind. Wenn sie nämlich im eigentlichen Sinne Leib und Blut sind, so sind sie nicht Mysterien. Wenn sie aber Mysterien sind, so sind sie nicht Leib und Blut weil durch das Mysterium ein Sinngehalt ausgedrückt wird, der in ihm von Natur nicht ist. Was immer natürlich ist, ist nicht Mysterium, und was immer Mysterium ist, ist nicht natürlich » (1). (Die Fortsetzung des Textes siehe oben S. 86).

Išoʿdad von Merv erklärt, dass dem Brot in der Kirche in gleicher Weise das Herabsteigen vom Himmel zugeschrieben wird wie dem Menschen Christus : « Und warum ist es zu verwundern, dass er der Mensch, der vom Himmel herabkam, genannt wird, er, der mit dem, der ihn angenommen hat, für ewig der Sohn ist, wenn das Herabsteigen auch durch unsern Erlöser dem Brot, das in der Kirche ist, zugeschrieben wird... » (2) In beiden Fällen wird das Herabsteigen vom Himmel nur zugeschrieben wegen einer äusseren Verbindung mit dem, der eigentlich vom Himmel herabgestiegen ist. In einer Randglosse zu der Schrift des Ibn Buṭlan wird dessen Auffassung, dass die hl. Eucharistie nur ein Gleichnis des Leibes Christi sei, abgelehnt. Zur Erklärung der rechten Lehre wird dann die Parallele zur Menschwerdung gebracht : « Von beiden (Brot und Wein) ist dasselbe zu sagen wie von Christus. Als er unter den Juden weilte, war sein Aeusseres

(1) Anonymus II, S. 67 (Übers. 62).
(2) *Commentaries* I, S. 228.

für sie ein Mensch, und sein Inneres war der Gott Himmels und der Erde ; ebenso ist das Aeussere des qurbān für die Menschen Brot und Wein, und sein Inneres ist Fleisch und Blut (in anderen Handschriften wird hinzugefügt : Und durch seine Kraft – das ist virtuell – ist die Gottheit Christi) » (1). Ebedjesu erklärt die Wirkkraft des eucharistischen Brotes analog zur Wirkkraft des Menschen Christi durch die Verbindung mit dem Göttlichen : « Und wir stellen durch das Brot das Geheimnis seines Leibes und durch den Wein das Geheimnis seiner Seele dar, nicht als ob sie durch ihre Natur heiligen könnten, sondern durch die Kraft des Hl. Geistes, der sich mit dem Brot und Wein mischt. Auch unser Erlöser konnte nicht durch seine körperliche Natur helfen, sondern durch die Kraft des ihn Annehmenden half er der Welt » (2). Der anonyme Verfasser der *Expositio symboli Nicaeni* schreibt : « Gegen die, welche sagen, dass wir an zwei Söhne glauben. Nicht so, sondern wegen seiner Vereinigung mit dem wesensgleichen Sohn bekennen wir, dass ein Sohn ist, wie wir auch glauben, dass die Geheimnisse, die zur Vergebung ausgeteilt werden, ein Leib sind mit dem Leibe, der im Himmel ist zur Rechten des Vaters. Wir sagen nämlich nicht, es gebe zwei Leiber, nämlich den Leib unseres Herrn und dieses Brot, das in der Kirche ausgeteilt wird. Es gibt nicht zwei Leiber, sage ich, sondern nur einen Leib, wegen der Vereinigung dieses sichtbaren Brotes mit jenem Leibe der Gottheit, der droben im Himmel ist » (3). Timotheus II. deutet ebenfalls die Beziehung der Symbole des Leibes und des Blutes auf die dargestellte Wirklichkeit mit Hilfe seiner nestorianischen Christologie : « Es wird nicht geglaubt, dass das Wort und sein Fleisch zwei Söhne und zwei Christusse seien. Auch erscheinen sie nicht der eine als Typus des andern in der Sohnschaft und der Messianität. Christus ist nämlich ein Sohn in der Zweiheit der Naturen, wesenhaft und eng verbunden (ܚܕܐ ܡܫܝܚܐ) in demselben Worte. So ist auch der eigentliche Leib Christi zwar der Leib, der im Himmel ist, und mit ihm und seinetwegen wird der geheimnisvolle Leib Leib genannt und nicht Typus, und es ist keine Zweiheit, einer ist nämlich der Leib Christi, wesenhaft und eng verbunden im Leibe und im Brote. Dieses ist zwar etwas anderes in (sei-

(1) Graf, S. 183 Anm. 2.
(2) *Ordo iudiciorum*, S. 101.
(3) BO III, 2, S. 293-94.

er) Natur, es nimmt aber Ehre und Macht und Name und Herrlichkeit des anderen ». Dann folgt noch ein längeres Zitat aus einem ungenannten Autor, der als « einer der Gottbesitzenden » bezeichnet wird. Hier wird im Grunde wieder das gleiche gesagt. Der Leib Christi, den der Hl. Geist in der Jungfrau geformt hat, ist in seiner Wesenheit verschieden von dem Leibe Christi, der in der Eucharistie jeden Tag aus der Materie gebildet wird. Man darf aber doch nicht von zwei Leibern sprechen, weil Christus einer ist (1).

Auch in der Liturgie finden wir bisweilen die Parallele mit der Menschwerdung : « Wie Brot und Wein von Natur von Dir unterschieden sind, aber in Kraft und Wirksamkeit mit dem, was Dein ist, eins sind, so ist auch unser Leib (d. h. der menschliche Leib, den Christus angenommen hat) unterschieden von der Wesenheit des Wortes, aber gleich mit ihm an Würde und Autorität » (2). « Wie dies (das eucharistische Geheimnis) von der Natur des Weizens und des Weines ist, so ist der Tempel unserer Natur in seiner Person ein Mensch, aber durch seine Vereinigung mit dem Worte wird er ein wahrer Sohn genannt. So lehren wir ohne Furcht der Gotteslästerung ; denn wir wissen, dass Christus einer ist, der im Himmel ist und in der Kirche, und deshalb sagen wir nicht von dem Leib, der auf dem Altare ist, er sei ein zweifacher Leib, sondern ein Leib ohne allen Zweifel » (3).

Bei den Nestorianern herrscht nach allem durchaus die Ansicht vor, dass Brot und Wein nicht wirklich in den Leib und in das Blut Christi verwandelt werden. Auch nach der Konsekration sind Brot und Wein vorhanden. Der wahre Leib Christi ist fern im Himmel, also nicht seiner Natur nach gegenwärtig im Geheimnis. Brot und Wein sind aber doch nicht blosses Symbol des Leibes und Blutes Christi. Sie haben durch die Kraft des Hl. Geistes, die in ihnen wohnt, teil an der entsühnenden Wirksamkeit des Leibes und Blutes Christi. Ferner sind sie mit dem wahren Leibe

(1) IV, 6, f. 89 v–90 v. Der von Jugie (V, S. 304) und Assemani (BO III, 2, S. 294–95) angeführte Text ist aus dem *Buch der Leuchte* des Bar Hebraeus entlehnt (II, 4, *Vat. Syr.* 168, f. 198 r). Er setzt monophysitische Christologie voraus und kann deshalb kaum als die authentische Auffassung des Timotheus gelten.

(2) Badger II, S. 170. Khudra für den 7. Sonntag in der Fastenzeit.

(3) a. a. O., S. 170–71.

Christi im Himmel vereinigt und werden deshalb als Leib und Blut Christi bezeichnet.

Wir finden im wesentlichen genau die gleiche Auffassung bei den Nestorianern aller Jahrhunderte. Timotheus II. denkt nicht anders als Babai der Grosse. Viel historische Entwicklung ist hier nicht festzustellen. In ihrer Ausdrucksweise folgen die Nestorianer durchweg der Tradition der Gesamtkirche. Sobald sie aber das Problem näher erklären, verflüchtigt sich der wahre Sinngehalt dieser Redeweise.

III. - Die hl. Eucharistie als Geheimnis des Opfertodes Christi.

Brot und Wein sind Symbole des Leibes und Blutes Christi, und zwar des für uns hingegebenen Leibes und des für uns vergossenen Blutes. Die Nestorianer sehen in der hl. Eucharistie ein Geheimnis des Opfertodes Christi. Darauf wurde oben (S. 39 ff) schon hingewiesen. Hier haben wir näher zu untersuchen, ob die Eucharistie nach Ansicht der Nestorianer ein wirkliches Opfer ist oder nicht. Zunächst seien einige Texte angeführt, denen zufolge die hl. Eucharistie ein Geheimnis des Opfertodes Christi ist. Narsai lässt den Priester vor der Konsekration das Volk ermahnen : « Schau auf ihn, der nun auf dem Altare mystisch geschlachtet wird » (1). Išoʿyahb I. schreibt : « Der Priester bringt mystisch das Opfer des lebendigen Lammes dar, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt » (2). Babai der Grosse lehrt : « Zum Gedächtnis seines Todes wird sein Leib täglich in der Kirche mystisch geopfert » (3). Theodor Bar Koni verteidigt die Lehre vom Opfercharakter der hl. Eucharistie gegen Einwände. Die hl. Eucharistie ist ein Opfer, obwohl die Opfergabe hier nicht verbrannt wird. Das eucharistische Opfer ist ein Bild des Opfers Christi : « Wir stellen den Typus und das Bild des Opfers Christi dar, welcher lebt und Leben spendet » (4). Der Anonymus nennt die hl. Eucharistie « ein Gedächtnis des Opfers unseres Herrn » (5). Nach Išoʿdad von Merv stellen wir in der hl. Messe das Geheimnis des Opfers am

(1) *Hom.* XVII, Codnolly, S. 11-12.
(2) Chabot, *Synodicon,* S. 446, can. 18.
(3) *Liber de unione,* S. 193.
(4) *Liber Scholiorum* II, S. 250.
(5) Anonymus II, S. 122.

Kreuze dar (1). Elias von Nisibis bezeichnet die hl. Eucharistie als « Erinnerung an seinen Tod und an seine Auferstehung » (2). Die oben angeführten Worte Išoʿyahbs I. finden wir fast wörtlich in der Kanones-Sammlung des Ebedjesu wieder (3). Johannan Bar Zoʿbi schreibt : « Das Opfer wird geschlachtet, das die Unreinen heiligt » (4). Sie vollziehen... « das Opfer Christi im Geheimnis in Brot und Wein » (5). Timotheus II. lehrt den Opfercharakter der hl. Eucharistie ganz klar. Wir nehmen am Leibe und Blute des Herrn teil, « die zu unserer Erlösung hingegeben wurden in der Materie des Brotes und in der Form des Weines » (6). Die Eucharistie « wird Opfergabe (مذحلا) genannt, weil sie das Geheimnis dessen ist, der sich seinem Vater als Opfer für uns darbrachte » (7). In der Liturgie wird der Opfergedanke sehr häufig ausgesprochen. In der Anaphora der Apostel heisst es z. B. : « Christus, der für unser Heil geopfert wurde, befahl uns, das Gedächtnis seines Todes und seiner Auferstehung zu feiern. Er möge dieses Opfer annehmen aus den Händen unserer Schwachheit » (8). Renaudot weist mit Recht darauf hin, wie oft das Wort « Opfer » in den liturgischen Texten vorkommt (9).

Wir fragen, ob die hl. Eucharistie nach der Lehre der Nestorianer ein blosses Symbol des Kreuzesopfers oder in sich auch ein wirkliches Opfer ist. Dafür, dass sie das eucharistische Opfer als wirkliches auffassen, spricht, dass sie ihm reale Wirkungen zuschreiben. Es wird zur Vergebung der Sünder für Verstorbene und Lebende dargebracht, es schenkt uns Hilfe, Heiligkeit, ewiges Leben. Narsai sagt vom eucharistischen Opfer : « Es wird jetzt geschlachtet, auf dass es eure Sünden auslösche und vergebe... Siehe, es wird dargebracht für Sünder und für Gerechte, damit sie von den Makeln ihrer Sünden gereinigt werden. Siehe, es wird dargebracht für die Verstorbenen und für die Lebenden, damit

(1) *Commentaries* I, S. 104.
(2) *Beweis der Wahrheit des Glaubens*, S. 93.
(3) Coll. Can., tract. VI, 1, S. 106.
(4) *Borg. Syr.* 90, f. 50 a
(5) f. 51 a.
(6) IV, 5, f. 87 r.
(7) IV, 2, f. 84 r ; vgl. Bar Hebr., *Buch der Leuchte* II, 4, *Vat. Syr.* 168, f. 198 r.
(8) Renaudot II, S. 586, vgl. 588.
(9) a. a. O., S. 603.

alle Menschen Erbarmung finden in dem Opfer » (1). Išoʿyahb I. nennt als Wirkungen des Opfers: Vergebung der Sünden, Heil der Seele, Ruhe und Frieden für alle (2). Nach Babai dem Grossen wird der Leib des Herrn in der Kirche mystisch geopfert « zur Vergebung unserer Sünden und zu unserem Fortschritt in Wahrheit » (3). Josef Ḥazzaya erklärt, das Opfer nütze den Toten, entsühne ihre Sünden und gewähre Nachlass der Sünden. Wer das nicht annimmt, der zweifelt am Glauben (4). Theodor Bar Koni nennt die hl. Geheimnisse « ein lebendiges und göttliches Opfer; denn wir glauben, dass sie, wenn wir Brot und Wein aussondern und vor ihm opfern und wenn wir den angebeteten Namen seines Herrentums über ihnen anrufen, Heiligkeit empfangen und dass sie jene heiligen, welche an ihnen teilnehmen » (5). Die Kraft zur Heiligung kann hier auch von der hl. Kommunion ausgesagt sein. Nach dem Anonymus gedenken wir der Verstorbenen bei der Feier der hl. Geheimnisse, « damit die, welche gesündigt haben, losgesprochen werden durch das Gedächtnis des Opfers unseres Herrn, der gebrochen wurde durch die Sünder » (6). Ebedjesu zufolge wird das eucharistische Opfer dargebracht, « dass es sei zur Vergebung und zur grossen Hoffnung der Auferstehung von den Toten und zur himmlischen Freude des ewigen Lebens für die Toten und für die Lebenden » (7). In der Liturgie kommt die reale Wirkung des eucharistischen Opfers nicht selten zum Ausdruck. In der Apostel-Anaphora heisst es z. B.: « Herr, Gott, mächtiger, nimm auf diese Opfergabe für die hl. katholische Kirche..., für alle Verstorbenen! » (8). « Diese Opfergabe wird dargebracht für die Lebenden und für die Toten » (9).

Dass wir in der hl. Eucharistie ein wirkliches Opfer feiern und nicht bloss ein rein subjektives Gedächtnis des Kreuzesopfers, geht auch daraus hervor, dass Christus als der Opfernde bezeichnet wird. Der Anonymus weist darauf hin, dass in allen anderen

(1) *Hom.* XVII, Connolly, S. 12.
(2) Chabot, *Synodicon*, S. 429.
(3) *Liber de unione*, S. 193.
(4) *Fragen, Borg. Syr.* 88, S. 235.
(5) *Liber Scholiorum* II, S. 249.
(6) Anonymus II, S. 122.
(7) *Ordo iudiciorum*, S. 99.
(8) Renaudot II, S. 590.
(9) Brightman, S. 273; vgl. Renaudot II, S. 619. 642.

Offizien der Offiziant presbyter (ܩܫܝܫܐ) genannt wird, bei der eucharistischen Feier aber sacerdos (ܟܗܢܐ). Der Grund ist, weil Christus selbst diesen Dienst vollzieht. « Er selbst ist nämlich Priester und Pontifex, sagt der selige Ephrem, und er selbst ist es, der darbringt und empfängt und auch konsekriert » (1). Nach Išoʿdad von Merv hat zum wenigsten Christus im Abendmahlssaal ein Opfer dargebracht. Er nennt Christus Priester, da er Brot und Wein opfert wie Melchisedech (2). An anderer Stelle sagt er : « Wir sollen wissen, dass unser Herr selbst Priester und Opfer war... ; denn er opferte sich selbst, bevor er durch die Kreuziger geschlachtet wurde » (3). Es liegt sehr nahe, dann auch in der Feier der hl. Eucharistie ein Opfer zu sehen, da diese die Erfüllung des Auftrages des Herrn ist, zu tun, wie er getan hat. So lässt Narsai Christus sprechen : « Opfert Brot und Wein, wie ich euch gelehrt habe » (4).

Ferner finden wir bei den Nestorianern den Gedanken, dass das Opfer der hl. Eucharistie Gott dargebracht wird. Von einem bloss symbolischen Akt des subjektiven Gedächtnisses würde das doch kaum gelten. So sagt Ebedjesu : « Die Gabe wird Gott dem Herrn des Alls geopfert, nicht einem Bilde und nicht einem Stern und nicht einem Engel » (5). Ebenso heisst es in der Apostel-Anaphora : « Das Opfer wird Gott dem Herr des Alls dargebracht » (6). Badger sucht, um seine These von der Uebereinstimmung zwischen der nestorianischen Lehre mit der anglikanischen zu stützen, aus einigen Stellen liturgischer Bücher und aus einem Texte bei Ebedjesu nachzuweisen, dass die Nestorianer in der Eucharistie ein blosses Gedächtnis des Kreuzesopfers sähen (7). An einer der von ihm angeführten Stellen heisst es, es gebe nach dem Kreuzesopfer kein anderes lebendiges Opfer für die Sünden mehr. Dieser Text spricht ebensowenig gegen den wahren Opfercharakter der hl. Eucharistie wie die Stelle aus dem Hebräerbriefe : « Dieser aber hat nur ein einziges Opfer für die Sünden dargebracht und sich dann für immer zur Rechten Gottes gesetzt » (Hebr.

(1) Anonymus II, S. 46.
(2) *Commentaries* V, 2, S. 110.
(3) *Commentaries* I, S. 105 (zu Mt 26, 27).
(4) *Hom.* XVII, Connolly, S. 17.
(5) *Ordo iudiciorum*, S. 98 (*Borg. Syr.* 88, S. 397)
(6) Brightman, S. 283.
(7) Badger II, S. 175 ff.

10, 12). Das eucharistische Opfer ist eben mit dem Kreuzesopfer eins. Wenn es an anderer Stelle, die Badger, um seine These zu stützen, anführt, heisst, Christus werde täglich für die Sünden geopfert, aber ohne Schmerzen zu leiden, und er werde täglich mystisch hingegeben, so entspricht das sehr wohl der katholischen Auffassung, die von unblutiger Erneuerung des Kreuzesopfers spricht. Der Text bei Ebedjesu, den Badger für seine Zwecke auswerten will, besagt der Sache nach: Das Opfer des Neuen Bundes ist der am Kreuze dahingegebene Leib Christi. Die blutige Schlachtung des Leibes Christi konnte so, wie sie am Kreuze geschah, nicht zu allen Zeiten und an allen Orten sich wiederholen. Deshalb setzte Christus die hl. Eucharistie ein ([1]). Der ganze Passus könnte genau so in jeder katholischen Dogmatik stehen. Die hl. Messe ist eine unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers. Die Wirklichkeit des eucharistischen Opfers wird freilich bei den Nestorianern stark beeinträchtigt durch ihre Auffassung von der realen Gegenwart des wahren Leibes Christi im Geheimnis. Dabei bleibt aber bestehen, dass auch nach ihnen das hl. Opfer nicht ein bloss subjektives Gedenken des Kreuzopfers ist.

Die hl. Eucharistie ist Gedächtnis des Todes und auch der Auferstehung des Herrn. Die Nestorianer deuten in diesem Sinne die verschiedenen Zeremonien der Liturgie. Es würde zu weit führen, hier auf alle Einzelheiten einzugehen. Dass Brot und Wein auf den Altar gestellt werden, bedeutet das Begräbnis des Herrn, so bereits nach Abraham Bar Lipheh ([2]). Den gleichen Symbolismus bringt Ebedjesu ([3]). Die Zeremonien bis zur Epiklese stellen Leiden, Tod und Begräbnis dar. Durch die Epiklese wird dann der Leib des Herrn vom Tode erweckt. Diesen Symbolismus finden wir, im Anschluss an Theodor von Mospuestia ([4]), bei Abraham Bar Lipheh ([5]), Theodor Bar Koni ([6]), dem Anonymus ([7]) und Ebedjesu ([8]).

([1]) *Liber Margaritae* IO. 5, S. 333 (Übers., 358).
([2]) Anonymus II, S. 161.
([3]) *Ordo iudiciorum*, S. 96.
([4]) Vgl. de Vries, *Der « Nestorianismus »*, S. 138–39.
([5]) Anonymus II, S. 162. 164.
([6]) *Liber Scholiorum* II, S. 185.
([7]) Anonymus II, S. 56
([8]) *Ordo iudiciorum*, S. 97. 99.

IV. - Die Konsekration.

1. *Bedeutung der Einsetzungsworte.*

Es ist die Hauptsorge der nestorianischen Autoren, den Symbolismus der einzelnen Teile der Liturgie darzustellen. Ueber die Frage, in welchem Augenblick der hl. Feier die Konsekration geschieht, handeln sie viel weniger. Sehen wir zunächst, ob der Einsetzungsbericht mit den Worten Christi nach den Nestorianern für die Konsekration eine Rolle spielt und dann, welche Bedeutung sie der Epiklese beimessen. Der Einsetzungsbericht wird bei Narsai nur in der wahrscheinlich unechten 17. Homilie erwähnt, und zwar an der liturgisch richtigen Stelle im Stillgebet nach dem Sanctus : « Er nahm Brot, segnete es und brach es und gab es seinen Jüngern und sprach : 'Das ist mein Leib in Ewigkeit ohne Zweifel '. Und er nahm den Kelch, dankte, segnete und gab (ihn) seinen Jüngern und sprach : ' Das ist mein wahres Blut, das für euch ' (1). Wenn die Kirche dem Befehle des Herr gemäss tut, wie er getan, dann wird Brot und Wein verwandelt in den Leib und das Blut des Herrn : « Opfert Brot und Wein, wie ich euch gelehrt habe und ich will sie vollenden und sie zu Leib und Blut machen. Zu Leib und Blut mache ich Brot und Wein durch das Herabschweben und die Wirksamkeit des Hl. Geistes » (2). Die Konsekration wird also nicht den Einsetzungsworten zugeschrieben, sondern dem Herabschweben des Hl. Geistes, das in der Epiklese geschieht. Es sei bemerkt, dass hier der Hl. Geist ganz klar von Christus unterschieden wird. Eine Gleichsetzung von Geist und Christus, wie sie Connolly bei Narsai vermutet (3), liegt diesem also fern. Bei Abraham Bar Lipheh könnte man an der folgenden Stelle eine Erwähnung des Einsetzungsberichtes vermuten : « Wie unser Herr Christus, als er diese Geheimnisse übergab, segnete und dankte und sprach : ' So sollt ihr tun zu meinem Andenken ', so tut die Kirche nach seinem Auftrage : Einen Priester bestimmt sie, und er soll segnen und danken in Aehnlichkeit mit Christus unserm Herrn. Er tut durch seine Rezitation kund, dass er die Worte unseres Herrn spricht, und während der Priester re-

(1) Connolly, S. 16 ; Sanctus : S. 13.
(2) Connolly, S. 17.
(3) Connolly, S. 148.

zitiert und das Brot und den Wein segnet, wird aus ihnen durch die Gnade des Hl. Geistes, die herabkommt, Leib und Blut Christi » (1). Der Herausgeber, Connolly, warnt in einer Anmerkung davor, hier eine Anspielung auf die Einsetzungsworte zu sehen. Jugie dagegen nimmt den Text als ein Zeugnis für die Wirksamkeit des Einsetzungsberichtes. Er meint, Abraham erkläre im folgenden die Zeremonien zwischen dem Einsetzungsberichte und der Epiklese und komme dann auch ausdrücklich auf die Epiklese zu sprechen (2). Abraham kommentiert jedoch in dem soeben angeführten Text gar nicht den Einsetzungsbericht. Im Zusammenhang handelt es sich hier um den Augenblick des feierlichen Hinzutritts des Priesters zum Altar nach dem Credo und vor dem Friedenskuss (3). Der Bischof beauftragt einen der anwesenden Priester, das hl. Opfer darzubringen. Die Kirche tut hier, wie Christus tat, als er den Aposteln befahl : « Tut dies zu meinem Andenken ». Der Priester handelt nach dem Vorbilde Christi. Durch seine Rezitation (ܩܪܝܐ) d. h. nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der liturgischen Texte, durch das Sprechen der liturgischen Gebete, tut er kund (ܡܚܘܝܐ), dass er die Worte Christi spricht. Das syrische Wort, das hier gebraucht wird, bedeutet in den Liturgie-Kommentaren immer : geheimnisvoll, symbolisch darstellen. Der Sinn ist : Der Priester fungiert als Typus Christi in seinem Tun und in seinem Sprechen. Dass hier an bestimmte Worte Christi gedacht ist, die der Priester ihm wörtlich nachspricht, d. h. an die Einsetzungsworte, ist ja wahrscheinlich, aber nicht notwendig. Johannan Bar Zo'bi, der in seiner Liturgieerklärung sich eng an Abraham anschliesst, interpretiert den Text im Sinne einer Erwähnung der Einsetzungsworte. Er fügt nach « dass er die Worte Christi spricht », hinzu : « Das ist mein Leib, den ich für euch alle hingebe, damit er euer aller Schulden und Sünden entsühne » (4). Bei Abraham ist im folgenden dann eindeutig von der Epiklese die Rede : « Während der Priester rezitiert (d. h. die liturgischen Gebete spricht) und Brot und Wein segnet, werden sie durch die Gnade des Hl. Geistes, die herabkommt (ܡܬܝܐ) Leib und Blut Christi ». Das hier gebrauchte syrische Wort ist

(1) Anonymus II, S. 162.
(2) Jugie V, S. 313.
(3) Brightman, *Anaphora Apostolorum*, S. 271, Zeile 20.
(4) *Borg. Syr.* 90, f. 48 b.

Terminus technicus für das Herabsteigen des Hl. Geistes und seiner Gnade bei der Epiklese. Wenn von Segnen die Rede ist, so weist das auch auf die Epiklese hin, die eine feierliche Segnung der Gaben einschliesst. Es ist also wahrscheinlich, dass in dem angeführten Texte eine Anspielung auf die Einsetzungsworte vorliegt, aber jedenfalls wird diesen Worten keinerlei Wirksamkeit beigemessen. Die Wandlung geschieht durch die Herabkunft des Geistes in der Epiklese. Sowohl auf die Einsetzungsworte wie auch auf die Epiklese kommt Abraham hier nur gelegentlich zu sprechen. Er ist bei der Liturgieerklärung noch nicht bei diesen Teilen der Liturgie angelangt, sondern steht zwischen Credo und Pax. Vom Credo spricht er in Zeile 6 : Die Priester « rezitieren den von den Vätern festgesetzten Glauben », von der Pax Zeile 33 : « Zuerst ' der Friede ', den der Priester dem Volke gibt... ». Auf der folgenden Seite, Zeile 24 erwähnt er dann das Sanctus : « Dass der Priester dreimal sich beugt und die hl. Worte rezitiert... ». In der heutigen Liturgie heisst es in der diesbezüglichen Rubrik : « Jedesmal, wenn sie ' heilig ' rufen, macht der Priester eine Verneigung » (1). Dann folgt ein Stillgebet, an dessen Schluss der Priester die Stimme erhebt, damit das Volk (mit seinem Amen) teilhabe an seinem Gebet. Hier ist die Stelle des Einsetzungsberichtes. Es folgt unmittelbar die Proklamation des Diakons : « In mentibus vestris » (Zeile 34) (2). Es ist bemerkenswert, wie Abraham es begründet, dass der Priester hier still betet : « Dass er den ganzen Abschluss des Gebetes still verrichtet, am Ende aber seine Stimme erhebt und sie dem Volke hörbar macht, bedeutet : Es ist ein Geheimnis, was hier vollzogen wird, und es passt sich nicht, dass alles Volk es höre. Ferner : damit nicht die Worte, wenn sie gehört werden, von den Laien und Frauen und Kindern gelernt werden und so die göttlichen Worte für gemein erachtet und verachtet werden (3). Es besteht also das Bestreben, diese « göttlichen Worte » geheimzuhalten. Der Anonymus kommentiert ebenfalls dasselbe Stillgebet nach dem Sanctus und vor der Aufforderung des Diakons : « Betet in euren Herzen » ! Hier ist es ganz klar, dass dieses Stillgebet den Einsetzungsbericht enthält: « Wenn er zum Ende der Erzählung über das Opfer gekommen

(1) Brightman, S. 284, Z. 18.
(2) vgl. Brightman, S. 285.
(3) Anonymus II, S. 163.

ist, d. h. nachdem der Herr seinen Leib und sein Blut übergab, schliesst er das Stillgebet mit dem Siegel der Dreifaltigkeit (d. h. mit einer Doxologie) ». Das Volk antwortet : Amen. Dann folgt die Mahnung des Diakons zum Gebet ([1]). Johannan Bar Zoʿbi geht in seiner Liturgieerklärung über den Einsetzungsbericht stillschweigend hinweg. Zu allem, was zwischen Sanctus und Epiklese geschieht sagt er kein Wort. Das ist ihm also vollkommen unwichtig. Die Epiklese dagegen erklärt er eingehend ([2]).

In der nestorianischen Liturgie wird der Einsetzungsbericht in der Nestorius-Anaphora und in der Anaphora des Theodor von Mospuestia erwähnt ([3]). Er fehlt jedoch in der Anaphora der Apostel. Jugie will nachweisen, dass nach dem Einsetzungsbericht und vor der Epiklese in einer Weise von den Opfergaben gesprochen werde, welche die Wandlung als schon geschehen voraussetzt ([4]). Es ist hiergegen einzuwenden, dass ähnliche Texte auch schon vor dem Einsetzungsbericht sich finden. So in der Nestorius-Anaphora : « Oblatio viva rationalis primitiarum nostrarum, victima non immolata, acceptabilis filii generis nostri... Deo omnium domino offertur » ([5]). Und in der Anaphora des Erklärers : « Offerimus tibi sacrificium hoc vivum sanctum acceptabile praeclarum rationabile excellens et incruentum » ([6]). Wir wiesen auch bereits darauf hin, dass die Opfergaben schon von Anfang an Leib und Blut Christi genannt werden (S. 204).

Jugie will auch bei Ebedjesu die katholische Lehre über die Wirksamkeit der Einsetzungsworte finden. Ebedjesu teilt den Einsetzungsbericht mit, der die Worte : « Das ist mein Leib etc. », enthält und mit dem Auftrage Christi zu tun, wie er getan, schliesst, und fährt dann fort : « Hoc itaque praecepto dominico mutatur panis in sanctum eius corpus et vinum in pretiosum sanguinem ». Dann spricht er von der Materie der hl. Eucharistie : Weizen und Wein, und von der Form : « Formam autem impertitur (Christus) vivo verbo suo et per illapsum Spiritus Sancti » ([7]). Der erste Teil

([1]) a. a. O., S. 55-56 ; Erwähnung des Sanctus : S. 55, Zeile 18.

([2]) *Borg. Syr.* 90, f. 52 a ; Erklärung der Epiklese : f. 52 a-b.

([3]) Renaudot II, S. 629, 619.

([4]) Jugie V, S. 315.

([5]) Renaudot II, S. 626-27.

([6]) a. a. O., S. 616.

([7]) *Liber Margaritae,* S. 333 (Übers., 358) ; Jugie V, S. 315. Vgl. A. Hoh, *De Epiclesi iuxta Syro-Chaldaeos*, in *Acta V. Congressus Velehradensis*, Olmütz 1927, S. 140.

des Textes besagt an sich nur, dass dadurch, dass die Kirche dem Befehl Christi zu tun, wie er getan hat, nachkommt, die Wandlung geschieht. Es liegt nahe, hier auch eine Andeutung der Wirksamkeit der Einsetzungsworte zu sehen. Klar erscheint dies im zweiten Teile des Textes gesagt. Mit dem Worte Christi, das der Eucharistie die Form gibt, können doch nur die Einsetzungsworte gemeint sein. Es wird freilich gleichzeitig die Wandlung der Epiklese zugeschrieben, auf welche die Worte « illapsus Spiritus Sancti » eindeutig hinweisen. In seiner Liturgieerklärung kommt Ebedjesu auf die Einsetzungsworte zu sprechen, und zwar an der gleichen Stelle wie Abraham Bar Lipheh zwischen Credo und Pax (1). Der Priester tritt zum Altare hin, während er sich dreimal niederwirft. « Sein Stehen vor dem Altare, während er die Gebete der Weihe der Geheimnisse (ܨܠܘܬܐ ܕܪܙܐ) rezitiert, ist im Typus unseres Herrn, der danksagte, segnete, brach und seinen Jüngern gab, während er sprach : ' Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird ', und : ' Das ist mein Blut des Neuen Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Nehmt also ihr alle und esst von diesem Brote und trinkt aus diesem Kelche und so tuet, so oft ihr euch versammelt, zu meinem Andenken ' » (2). Es wäre abwegig, hier zu schliessen, die Gebete der Weihe der Geheimnisse seien mit den Einsetzungsworten identisch. Hier an dieser Stelle erklärt Ebedjesu gar nicht den Einsetzungsbericht als Teil der Liturgie. Wir stehen zwischen Credo und Pax. Er will nur, wie auch Abraham Bar Lipheh, sagen, dass der Priester, wenn er am Altare steht und die liturgischen Gebete spricht, den Typus Christi darstellt und tut, wie Christus tat. Die Gebete der Weihe der Geheimnisse sind nach Ebedjesu drei. Das zweite Gebet enthält die Erzählung über das Erlösungswerk Christi, die mit dem Einsetzungsbericht schliesst. In der Erklärung dieses Gebetes schweigt Ebedjesu völlig über dessen Wirksamkeit : « Das zweite Gebet der Weihe der Geheimnisse spricht der Priester, auf dass er und die mit ihm sind, verdienen, zusammen mit jenen himmlischen Heerscharen zu loben wegen der Gnade, die dem Menschengeschlechte durch die Menschwerdung des Wortes

(1) *Ordo iudiciorum*, S. 97 ; Credo : S. 96 ; Pax : S. 97.

(2) *Ordo iudiciorum*, S. 97 ; *Borg. Syr.* 88, S. 395-96. Der Einsetzungsbericht, der hier gegeben wird, entspricht der Anaphora des Theodor v. M. Renaudot II, S. 619.

Gottes zur Erlösung und Erneuerung aller zuteil geworden ist. Und durch den Kanon ermahnt er das Volk zu danken und zu loben wegen seiner grossen Gnade. Um ihre Teilnahme zu bestätigen, antworten sie : « Amen » (1). Hier, wo der Einsetzungsbericht hingehört, wird er einfach übergangen. Als sehr wichtig scheint er also dem Ebedjesu nicht vorzukommen. An einer anderen Stelle seines Liturgiekommentares scheint er jedoch auch den Worten Christi neben der Epiklese Wirkkraft zuzuschreiben : « Der zelebrierende Priester nimmt selbst zuerst die Eucharistie. So zeigt er, dass er mehr als die anderen Menschen die Teilnahme an diesen heiligen Geheimnissen nötig hat, obwohl er bei ihrem Dienste der Mittler war. Aber wer sie geweiht hat, (Christus), ist grösser als alle. Er lebt nämlich immer und bringt Gebete dar für sie. Und durch sein Wort und die Kraft des Geistes, den er gesandt hat, sind sie (die Geheimnisse) geweiht worden » (2). Vosté übersetzt hier « sanctificati sunt ». Nach dem syrischen Text ist dies gewiss möglich. Aber der Zusammenhang scheint uns doch viel eher dafür zu sprechen, dass hier von der Weihe der Geheimnisse durch das Wort Christi und durch die Kraft des Geistes die Rede ist. Es wäre also « sanctificata (sc. mysteria) sunt » zu übersetzen. Es wurde vorher betont, dass Christus, der über allen steht, die Geheimnisse geweiht hat und jetzt wird näher erklärt, wie er dies getant hat. Wir hätten also hier wieder einen Hinweis auf die Wirksamkeit auch der Worte Christi. Dass diese Deutung die richtige ist, geht auch aus einer parallelen Stelle bei Erklärung der Diptychen hervor : « Die Opfergaben müssen angenommen und konsekriert werden durch das Wort Gottes und die Kraft des Geistes » (3). Der gleiche Text findet sich auch bei Timotheus II. » (4). Er erwähnt den Einsetzungsbericht zwischen dem feierlichen Hinzutritt des Priesters zum Altar mit den drei Verbeugungen (5) und dem Friedensgruss des Priesters : « Der Friede sei mit euch » (6). Nach dem ersten Stillgebet (Br. 274) folgt der erste Kanon, der mit lauter Stimme gesprochen wird. Diesen erklärt

(1) *Ordo iud.*, S. 99.
(2) *Ordo iud.*, S. 101 ; *Borg. Syr.* 88, S. 400.
(3) *Ordo iud.*, S. 97 ; *Borg.* 88, S. 395.
(4) IV, 15, f. 115 r–v.
(5) a. a. O., f. 108 r, vgl. Brightman, S. 271.
(6) f. 108 v ; vgl. Brightman, S. 275.

Timotheus wie folgt : « Der erste Kanon bedeutet den Segen, mit dem der Herr seine Jünger segnete, als er ihnen im Geheimnis Brot und Wein übergab und sprach : ' Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird und das ist mein Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden ' » (1). Hier handelt es sich ohne Zweifel nicht um den Einsetzungsbericht, wie er in der Liturgie gesprochen wird. Die Stelle der Liturgie, die den Einsetzungsbericht enthält (das Stillgebet nach dem Sanctus), kommentiert er wie folgt : « Das zweite Stillgebet bedeutet die Gnade, die gegeben wurde und das Erbarmen, das über uns ausgegossen wurde durch die Vereinigung Gottes des Wortes mit einem Sohne unseres Geschlechtes und, dass Christus einer ist in seiner Gottheit und in seiner Menschheit und dass er unsere Schulden nachliess durch seine Taufe und dass er uns auferweckt hat, hier im Typus, damit er uns am jüngsten Tage in Wahrheit auferwecke, und dass er uns erleuchtete durch die Erkenntnis und dass er uns zu seinem Andenken dieses Geheimnis, das für uns dargebracht wird, hinterliess, damit wenn wir im Glauben es essen und trinken, wir durch dasselbe das ewige Leben erwerben ; und er hat uns versprochen, dass er, wenn wir seinen Leib und sein Blut darbringen durch das Herabschweben des Geistes über ihn (den Leib), durch die Teilnahme an seinem Geheimnis mit uns vereinigt wird, so wie mit ihm Gott sich vereinigte » (2). Wir haben hier einen klaren Hinweis auf den Einsetzungsbericht, aber nicht diesem, sondern dem Herabschweben des Geistes wird die Konsekration zugeschrieben.

Dass die Einsetzungsworte nicht ohne jede Bedeutung sind, wird in etwa dadurch nahegelegt, dass Christus selbst durch diese Worte konsekrierte. Das sagt Ibn Buṭlan ausdrücklich : « Dadurch, dass der Herr über jenes Brot sprach : ' Dieses ist mein Fleisch ', wurde jenes Brot der Eigenschaft, Brot zu sein..., entkleidet » (3). Dass Christus durch eine Epiklese konsekrierte, behaupten die Nestorianer unseres Wissens nie. In den *Fragen des Mar Simon Kepha* wird die Konsekration dem Segen Christi zugeschrieben : « Als unser Herr seinen Leib seinen Jüngern gab, segnete er, und durch diesen Segen, den er spendete, wurde das Brot geweiht und gesegnet » (4).

(1) f. 108 v.
(2) f. 111 v–112 r.
(3) Graf, S. 179.
(4) *Vat. Syr.* 164, f. 71 r.

Gegen die Bedeutung der Einsetzungsworte spricht jedoch die Tatsache, dass sie zuweilen übergangen werden. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass bei Narsai nur in der wahrscheinlich unechten 17. Homilie der Einsetzungsbericht sich findet. Er fehlt in der 21. und in der 32. Homilie, wo ebenfalls die Liturgie beschrieben wird ([1]). Es ist damit freilich nicht gesagt, dass in der Liturgie zur Zeit des Narsai die Einsetzungsworte fehlten. Auch Ebedjesu bringt, wie oben gesagt, wo er die betreffende Stelle der Liturgie kommentiert, die Einsetzungsworte nicht, obwohl er sie kennt und in der Form der Theodorus-Anaphora an anderer Stelle zitiert. Ein Fragment einer syrischen Anaphora des VI. Jahrhunderts hat wahrscheinlich keinen Einsetzungsbericht. Sicher fehlen die Worte Christi ([2]). Išoʿyahb I. erwähnt in seiner kurzen Beschreibung der Liturgie die Einsetzungsworte nicht ([3]). Aber seine Beschreibung ist zu summarisch, als dass man ein Eingehen auf alle Einzelheiten erwarten könnte. Auch die Epiklese wird übergangen. Išoʿyahb geht nur auf die Fragen des Adressaten ein. In der Liturgie der Apostel fehlt der Einsetzungsbericht. Nach Assemani lassen die Nestorianer auch tatsächlich in dieser Liturgie die Einsetzungsworte aus ([4]). Auch in der modernen Ausgabe von Kelaita fehlen diese Worte ([5]). Renaudot bemerkt unmittelbar vor der fractio (S. 593), dass der Kodex, dem er folgt, die Einsetzungsworte auslässt. Er erwartet sie, durch die ihm bekannten malabarischen Kodices irregeführt, an der falschen Stelle. Sie gehören in die *oratio christologica*, wo sie auch Brightman in seiner Uebersetzung der Apostelliturgie in Klammern beifügt ([6]). Lietzmann ist der

([1]) Connolly, S. 55–61. 66–68.

([2]) Brightman, S. 511–18; Hanssens III, S. 443, N⁰ 1309.

([3]) Chabot, *Synodicon*, S. 428.

([4]) BO III, 2, S. 303; Auch Maclean sagt, dass die Priester nicht selten aus Unwissenheit die Einsetzungsworte, die nicht geschriebeu sind, aber doch eigentlich gesprochen werden sollten, auslassen. (S. 257). Bickell behauptet, die Apostel-Anaphora habe früher die Einsetzungsworte enthalten. (*Conspectus rei Syr. liter.*, Münster 1871, S. 63).

([5]) Kelaita, S. 29.

([6]) Brightman, S. 285. Nach Connolly hat die malabarische Fassung der Apostelliturgie die Einsetzungsworte vor der fractio, und zwar schon vor der Synode von Diamper. Diese Stellung der Einsetzungsworte ist jedoch der ganzen nestorianischen Tradition zuwider. Es handelt sich um

Meinung, dass die Einsetzungsworte aus Furcht vor Profanation nicht geschrieben, aber doch gesprochen wurden. Die Liturgie der Apostel enthält eine Anamnese (?) und muss deshalb auch den Einsetzungsbericht haben ([1]). Die Erklärung des Fehlens der Worte durch die Furcht vor Profanation ist nicht unbegründet. Es sei auf den schon angeführten Text bei Abraham Bar Lipheh verwiesen (oben S. 227), wo er erklärt, warum der Priester das Gebet, welches den Einsetzungsbericht enthält, leise spricht: damit die « göttlichen Worte » nicht profaniert werden.

Nach allem müssen wir sagen, dass abgesehen von Ebedjesu kein nestorianischer Autor dem Einsetzungsbericht in der Liturgie konsekratorische Bedeutung zuschreibt. Und auch bei Ebedjesu sind es nicht, wie Assemani will ([2]), die Worte Christi allein, welche die Wandlung bewirken, sondern die Epiklese gehört auch wesentlich dazu.

2. *Die Epiklese.*

Sehen wir zunächst, dass die Nestorianer einhellig die Wandlung dem Wirken und Herabschweben des Hl. Geistes zuschreiben und dann, dass dieses Herabschweben im Augenblick der Epiklese geschieht. Eine Stelle bei Narsai, wo er vom Herabschweben des Geistes, als der Ursache der Konsekration spricht, wurde oben (S. 225) schon angeführt. Wir finden diesen Gedanken häufig bei ihm. Einige Zeugnisse: « Schaut fest auf das Brot und den Wein, die auf dem Tische liegen, welche die Kraft des Geistes in den Leib und das Blut verwandeln » ([3]). « Die Kraft des Geistes kommt herab zu einem sterblichen Menschen und wohnt in dem Brot und weiht es durch die Macht seiner Kraft » ([4]). « Er (der Priester) ruft den Geist an, dass er herabkomme und wohne in dem Brot und Wein und sie zum Leib und Blut des Königs Chri-

---

lateinischen Einfluss schon vor der Synode von Diamper. Vgl.: Connolly *The work of Menezes on the Malabar Liturgie*, in *The Journal of th. st.* 1914, S. 588. Vor der fractio war eine Elevation üblich. Das dürfte wohl die lateinischen Missionare veranlasst haben, hier den Einsetzungsbericht einzuschieben. Vgl. zur Sache: A. Raes, *Le Récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres*, in OCP X (1944) p. 216-26.

([1]) *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926, S. 33.

([2]) BO III, 2, S. 304-305.

([3]) *Hom.* XXI, Connolly, S. 56.

([4]) a. a. O., S. 58.

stus mache » (1). Ebenso lehrt Babai der Grosse an vielen Stellen : « Durch die Rezitation der heiligen, priesterlichen Worte steigt der Hl. Geist herab auf unbegreifliche Weise und vervollkommnet diese Geheimnisse auf dem Altare in allen Gegenden und macht sie zu einem Leibe Christi » (2). Ein entsprechendes Zeugnis von Abraham Bar Lipheh wurde oben (S. 226) schon angeführt. Nach Theodor Bar Koni wird der angebetete Name der Grösse Gottes über den Gaben angerufen, und dadurch empfangen sie Heiligkeit (3). Er redet hier nicht ausdrücklich vom Hl. Geist. Der Anonymus lehrt, der Geist konsekriere durch seine Herabkunft die Gaben : « Wenn die Geheimnisse konsekriert sind durch den Tod unseres Herrn und der Geist herabgestiegen ist und sie konsekriert hat... » (4). Zwei Texte bei Ebedjesu zur Sache wurden oben (S. 228, 230) schon gebracht. Timotheus II. schreibt immer die Konsekration dem Hl. Geiste zu (5).

Der Geist schwebt herab und verwandelt die Gaben im Augenblick der Epiklese. Jedenfalls ist erst mit der Epiklese die Konsekration der Gaben abgeschlossen. Von da an werden sie in einem realen Sinne als Leib und Blut Christi angesehen. Schon Theodoret bezeichnet klar die Epiklese als den Zeitpunkt der Konsekration (6). Diese Auffassung wird durch die liturgischen Texte selbst nahegelegt. Der Diakon richtet vor der Epiklese an das Volk die feierliche Aufforderung : « In Schweigen und Furcht stehet und betet ! Friede mit uns » (7) ! Der Geist wird herabgerufen, auf dass er ruhe über den Opfergaben, sie segne und heilige (8) und sie zum Leibe und Blute Christi mache (9). Wenn in der Apostelliturgie und in der des Theodor nur von Segnen und Heiligen die Rede ist, so kann man deshalb nicht, wie Assemani will (10), den Sinn der Epiklese abschwächen. Heiligen ist praktisch gleich-

(1) *Hom.* XVII, S. 20.
(2) *Liber de unione*, S. 18–19 ; vgl. S. 124. 181. 229.
(3) *Liber Scholiorum* II, S. 249.
(4) *Anonymus* II, S. 60.
(5) z. B. IV, 5, f. 88 r ; IV, 15, f. 112 v, IV, 3, f. 84 v.
(6) Jugie, *Nestorius*, S. 268.
(7) Brightman, S. 287.
(8) Apostelliturgie : Brightman, S. 287 ; Anaphora Theod. v. M., Renaudot II, S. 621 ; Anaphora des Nestorius : Renaudot II, S. 633.
(9) Nestorius-Anaphora : Renaudot II, S. 633.
(10) BO III, 2, S. 306.

bedeutend mit zu Leib und Blut Christi machen. Heiligen (ܩܕܫ) ist der liturgische Fachausdruck für die Konsekration.

Die Epiklese folgt immer dem Einsetzungsbericht, auch in der Apostelliturgie. Renaudot ergänzt die hier fehlenden Einsetzungsworte an der falschen Stelle (vor der fractio) und erklärt dann, die Epiklese gehe den Einsetzungsworten voraus. Der Einsetzungsbericht gehört, wie schon gesagt, in das christologische Stillgebet nach dem Sanctus (1).

Die Kommentatoren der Liturgie erklären alle eingehend die Epiklese und sprechen hier von der Konsekration und der Wandlung der Gaben, während sie, wie oben schon gezeigt, den Einsetzungsbericht nicht besonders beachten. Auch sonst ist es, wie die anzuführenden Zeugnisse beweisen, die Auffassung der Nestorianer, dass erst nach der Epiklese die Konsekration vollendet ist. Sie schliessen die Wirksamkeit des Einsetzungsberichtes nicht formell aus, aber ihre ganze Aufmerksamkeit gehört der Epiklese. Narsai erklärt, nachdem er über die intercessio gesprochen hat, die Epiklese wie folgt : « Er (der Priester) ruft den Geist an... ; der Geist steigt auf die Opfergabe herab ohne Aenderung und lässt die Kraft seiner Gottheit in dem Brote und dem Weine wohnen und vollzieht das Geheimnis der Auferstehung unseres Herrn von den Toten » (2). « Der Priester ruft den Geist

(1) Renaudot II, S. 593. 605.

(2) *Hom.* XVII, Connolly, S. 20 ; vgl. zur Sache auch Connolly, S. 126 ff. wo gezeigt wird, dass Narsai die Epiklese für den Augenblick der Konsekration hält. Connolly findet bei Narsai evidente Spuren einer älteren ostsyrischen Terminologie, die sich auch bei Ephrem finden soll, nach der Christus selbst als « der Geist » bezeichnet wird (S. 148). Er beruft sich dafür auf folgenden Text bei Narsai : « Ein körperliches Wesen (der Priester) ergreift mit seinen Händen den Geist im Brot und er erhebt seinen Schatz zur Höhe und dann bricht er es » (S. 59). Es dürfte hier kaum mehr gemeint sein, als was auch sonst sehr häufig bei ostsyrischen Autoren und auch bei Narsai gesagt wird, dass nämlich die Kraft des Hl. Geistes im Brot wohnt (vgl. die oben S. 201, 206-207 zitierten Stellen). Nach Friedrich Sühling (*Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum*, Freiburg 1930, S. 82) versteht Jakob von Sarug unter Geist den Logos. Zum Beweis führt er folgende Stelle an : « Dann erhebt sich der Geist und steigt herab auf das Opfer und nimmt Gestalt an im geheimnisvollen Brot und wird der Leib. Und mit seinem Flügelschlag umschwebt er den Wein und verwandelt ihn in das Blut ». P. S. Landersdorfer, *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter. Ausgewählte Gedichte des Bischofs Jacob von Batnā in Sarug*, Kempten-München 1913 BKV 6. S. 312 (64) Landersdorfer gibt hier jedoch den sy-

und er kommt auf die Opfergaben herab und er (der Priester) verehrt mit Beben und Furcht und mit marterndem Schrecken. Dann ruft der Herold der Kirche in dieser Stunde : ' In Schweigen und Furcht stehet, Friede sei mit uns ! ' Er lässt daz ganze Volk in Furcht sein in diesem Augenblick, in dem die anbetungswürdigen Geheimnisse durch die Herabkunft des Geistes vollendet werden » (1). Es ist also kein Zweifel : erst im Augenblick der Epiklese sind die Geheimnisse vollendet. Babai der Grosse zitiert die Worte der Epiklese nach der Nestorius-Anaphora und bemerkt dazu: « Wir glauben, dass zusammen mit den Worten des Priesters sofort in einem Augenblick das Geschenk geschehen ist, dass die Gnade des Hl. Geistes herabgestiegen ist und die Geheimnisse unsererer Erlösung vollendet hat, auf dass sie der Leib und das Blut Christi seien » (2). Eine Erzählung, welche die Chronik von Seert noch in die Zeit der Perserherrschaft verlegt, bestätigt diese Auffassung der Nestorianer. Es wird berichtet, wie ein abgefallener Priester auf Wunsch des Königs Kosroes vor diesem die Liturgie feiert. Im Augenblick der Herabkunft des Hl. Geistes sieht der König das Haus voll von Engeln, die, herrlich gekleidet, Gott preisen. Ueber dem Priester erscheinen Feuerzungen. Er ist wie mit einem hellen Lichte bekleidet (3). Abraham Bar Lipheh erklärt die Epiklese folgendermassen : « Dass aber der Herold ruft : ' In eurem Geiste ', und : ' In Schweigen ', tut er, um uns zu lehren, dass wir zu dieser Stunde, die voll von Furcht ist, nicht mit hörbarer Stimme unsere Gebete sprechen dürfen, sondern in Schweigen im Herzen. Dass aber das ganze Volk zusammen mit dem Priester in der Stunde des Herabschwebens (des Hl. Geistes) anbetet, bedeutet, dass wir alle zusammen mit dem Priester flehen, die Gnade des Hl. Geistes möge kommen und die heiligen Geheimnisse vervollkommnen und vollenden. Zur Ehre des Kommens der Gnade beugen wir das Knie und beten an... Dass der Priester nach dem

rischen Text nicht richtig wieder. Nach dem Syrischen wird nicht der Geist Leib, sondern das Brot wird Leib, genau wie auch der Wein Blut wird und nicht der Geist. Es ist zu übersetzen : « . . . und nimmt Gestalt an im geheimnisvollen Brot, und (dieses) wird der Leib » (ܠܦܓܪܐ ܕܡܪܝܐ). (P. Bedjan, *Homiliae selectae Mar Iacobi Sarugensis*, Paris 1905, t. I, S. 545).

(1) *Hom.* XVII, S. 22.

(2) *Liber de unione*, S. 95 (Übers., 87).

(3) PO XIII, S. 467-68.

Herabsteigen der Gnade nicht mehr das Kreuz über die Geheimnisse zeichnet, (geschieht), weil die Geheimnisse vollendet sind durch die Beseitigung des Todes » (1). Es ist also klar : von der Epiklese an sind die Geheimnisse vollendet, d. h. konsekriert. Der Anonymus spricht sich deutlich im gleichen Sinne aus : « Aber vielleicht sagt jemand : Wenn die Mysterien durch den Tod unseres Herrn konsekriert sind, und der Geist herabgestiegen ist und sie konsekriert hat und sie vervollkommnet sind mit aller wahren Vervollkommnung, was bedeutet dies, dass er bricht und bezeichnet... Wir sagen : Bis jetzt sind die Mysterien konsekriert worden und sie sind Leib und Blut Christi geworden. Jetzt aber, nachdem sie Leib und Blut geworden sind, müssen sie vereinigt werden, damit der Leib zum Blut und das Blut zum Leibe gehöre, und wenn sie nicht vereinigt werden, so ist die Opfergabe nicht eins » (2). Jugie will aus diesem Text ableiten, der Anonymus sei der katholischen Auffassung günstig (3). Er bezieht offenbar die Konsekration durch den Tod unseres Herr auf den Einsetzungsbericht. Der Anonymus sagt aber ausdrücklich, dass der Priester den Tod des Herrn erst nach dem Stillgebet, das den Bericht über die Heilsökonomie enthält, symbolisch darstellt. Von dem christologischen Gebet, das über das Heilswerk Christi handelt und auch den Einsetzungsbericht einschliesst, sagt er : « Durch seine Rezitation zeigt er das ganze Ziel der Heilsordnung unseres Herrn » (4). Nachher heisst es dann : « Nachdem der Priester aber durch das Stillgebet das Heilswerk bis jetzt vollendet hat, kommt er jetzt zur Darstellung des Todes und er zeigt, dass er (Christus) ohne Sünde zum Kreuz und zum Tod überliefert wurde » (5). Wir können also über die Wirkung des Einsetzungsberichtes aus dem oben angeführten Text nichts erschliessen. Nur so viel ist sicher : Die Konsekration ist nach der Epiklese abgeschlossen.

Ganz klar ist der Zeitpunkt der Konsekration festgelegt in den *Fragen über den Dienst des Altares*. Hier wird folgender Fall behandelt : Der Sakristan giesst irrtümlich Oel statt Wein in den

(1) Anonymus II, S. 178 (Übers., 164) ; vgl. Johannan Bar Zo'bi, *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse*, *Borg. Syr.* 90, f. 52 a-b.

(2) Anonymus II, S. 64 (Übers., 60).

(3) Jugie V., S. 314.

(4) Anonymus II, S. 59 (Übers., 55)

(5) a. a. O., S. 60 (56).

Kelch. Es wird gefragt, was zu geschehen habe, wenn der Irrtum entdeckt wird vor der Konsekration, d. h. vor der Epiklese, oder nachher. « Der Sakristan stellte ihn (den Kelch) so auf den Altar und er wurde konsekriert und die Epiklese wurde über ihn gesprochen... Zeige mir klar und genau : Wenn (der Kelch) nicht konsekriert wurde, was hat mit dem Leib zu geschehen und mit dem Kelch, der Oel und Wasser enthält ? Aber wenn er konsekriert wurde und der Geist über ihn angerufen wurde, was hat zu geschehen mit dem Leib und auch mit dem Kelch » (1) ? An anderer Stelle wird gesagt, es sei ein schwererer Fehler, wenn der Diakon vor der Epiklese eine Hostie von der Patene nimmt und sie bricht, als wenn er es nachher tut (2). In den *Fragen über die Verlobung etc.* heisst es : « Die Konsekration ist nicht vollendet bis zur Anrufung des Geistes. Durch die Anrufung aber wurde die Konsekration vollendet (vollzogen) » (3). Ganz formell erklärt Johannan Bar Zoʿbi die Epiklese für den Augenblick der Konsekration : « Bis zum Herabsteigen des Hl. Geistes sind sie (Brot und Wein) ein Typus, nach dem Herabsteigen wurden sie in Wahrheit der Leib unseres Herrn » (4). Ebedjesu kommentiert das Gebet der intercessio, mit dem die Epiklese unmittelbar verbunden ist, im Sinne der Konsekration durch das Herabschweben des Hl. Geistes: « Im dritten Gebet, das nun der Priester gebeugt spricht, gedenkt er der Propheten, Apostel, Märtyrer, Bekenner und aller Rangstufen und Stände der hl. Kirche zur guten Erinnerung und zur Teilnahme an der Annahme dieser Opfergaben. Und damit deren Konsekration erfüllt werde (ܘܢܫܠܡܘܢ : das kann ebenso gut auch heissen : damit vollzogen werde) durch das Herabschweben des Hl. Geistes, damit sie gereiche zur Vergebung und zur grossen Hoffnung der Auferstehung von den Toten..., und durch seinen wahren Glauben und den des Volkes, das « Amen » sagt, werden die göttlichen Geheimnisse vollendet (ܡܫܠܡܝܢ) » (5). In der Epiklese vollzieht sich also die Opferannahme, und durch das Herabschweben des Geistes wird die Konsekration der Opfergabe voll-

(1) van Unnik, S. 162, Frage 15, vgl. S. 205.
(2) a. a. O., 164, Frage 19.
(3) *Vat. Syr.* 150, f. 81 r–v.
(4) *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse, Borg. Syr.* 90, f. 46 a.
(5) *Ordo iudiciorum*, S. 99 ; vgl. *Borg. Syr.* 88, S. 393.

zogen oder zum mindesten vollendet. An anderer Stelle sagt Ebedjesu : « Durch die Anrufung des Geistes weckt er (der Priester) den Leib Christi auf » (1). Ganz ähnlich wie Ebedjesu erklärt auch Timotheus II. das dritte Stillgebet : « Im dritten Stillgebet gedenkt der Priester der Propheten... und er soll beten, dass sie teilhaben mögen an dieser Opfergabe und dass vollendet (vollzogen) werde ihre Konsekration durch das Herabschweben des Hl. Geistes, auf dass, wenn er herabschwebt, er die heiligen Geheimnisse vollende durch die göttliche Kraft; und er verwandelt sie (ܡܫܢܝܢܗܝ), damit sie in Wirksamkeit Leib und Blut seien » (2). Hier wird also ganz klar die Verwandlung der Epiklese zugeschrieben. Dass wirklich der Zeitpunkt der Epiklese als Augenblick der Verwandlung angesehen wird, geht auch aus einer anderen Stelle hervor, wo nach dem Sinn der Bezeichnungen gefragt wird, die nach der Epiklese geschehen. Man empfindet diese als sinnlos, da « die Geheimnisse bereits die Vollendung durch die Herabkunft des Geistes empfangen haben » (3). Es ist also die übereinstimmende Ansicht der Nestorianer, dass nach der Epiklese, nicht früher und nicht später, die Konsekration vollzogen ist (4).

(1) *Ordo iud.*, S. 97.

(2) IV, 15, f. 112 r-v.

(3) IV, 16. f. 120 r, vgl. die oben S. . . . schon zitierte Stelle beim Anonymus II, S. 64.

(4) A. Hoh sucht in einem Aufsatz über die Epiklese bei den Syro-Chaldäern (in : *Acta V. Congressus Velehradensis 1927*) nachzuweisen, dass die Nestorianer ausschliesslich den Einsetzungsworten die konsekratorische Kraft zuschreiben. Zum Beweis dieser mehr als gewagten These bringt er einen einzigen Text eines Nestorianers, den von Ebedjesu aus dem *Buch der Perle* (siehe oben S. 228). Im übrigen sucht er seine These aus der Liturgie zu begründen : « Quia preces Canonis quae currunt inter verba consecrationis et epiclesim, nec non gesta, genuflexiones et diptycha seu memento vivorum et mortuorum in omnibus liturgiis supponunt fidem in praesentiam actualem Corporis Domini et divini sacrificii, non in futuram post epiclesim » (S. 140-141). Hierzu ist zu bemerken : Die Kniebeugungen sind von den katholischen Chaldäern eingeführt, beweisen also nichts über die Auffassung der Nestorianer. Mit « Diptychen » ist das Gebet der « intercessio » gemeint. Dieses kann sehr wohl auch vor der Verwandlung stehen. So findet es sich in der alexandrinischen Liturgie des hl. Marcus bereits vor dem Sanctus ! (Brightman, S. 126 ff.) Was die Gebete nach den Einsetzungsworten angeht, beruft sich Hoh auf einen Gesang, der in der Apostelliturgie bei den Chaldäern dem Einsetzungsbericht folgt. (Dass bei den Nestorianern in dieser Anaphora die Einsetzungsworte überhaupt fehlen, sagt Hoh nicht !) Die ent-

Hie und da scheinen aber doch über den Zeitpunkt der Konsekration bei den Nestorianern Kontroversen bestanden zu haben. Hierüber berichtet der Verfasser der Fragen über die *Verlobung etc.* : « Manche meinen, dass die Patene und der Kelch konsekriert seien, sobald sie auf den Altar gestellt werden, dadurch dass sie auf den Altar gesetzt sind, und dass sie (so) Leib und Blut würden. Andere aber sagen, sie würden erst Leib und Blut, wenn auf sie die Kraft des Geistes herabsteigt und wenn das Blut mit dem Leib bezeichnet wird und der Leib mit dem Blute bezeichnet und vollendet wird ». Die erste Ansicht wird abgelehnt (1). Dass der Verfasser dieser Fragen selbst eindeutig die Epiklese als Zeitpunkt der Konsekration ansieht, wurde oben schon gezeigt. Diese Stelle zeigt aber, dass bisweilen auch die Bezeichnung bei der fractio noch als für die Konsekration wichtig betrachtet wurde (2).

3. *Die Bezeichnung des Kelches.*

Die Konsekration des Kelches kann in gewissen Ausnahmefällen durch Bezeichnung mit einer konsekrierten Partikel geschehen. In der liturgischen Kasuistik werden solche Fälle aufgezählt. Der Kelch wird auf diese Weise neu konsekriert, wenn er entweiht wurde, so z. B. wenn eine Frau bei der hl. Kommunion den Kelch berührt (3), wenn man nach der Konsekration bemerkt, dass im Kelch Oel statt Wein ist (4), und wenn ein Insekt in den Kelch hineinfällt (5). Umgekehrt kann aber nicht das konsekrierte Brot, wenn es entweiht wurde, durch das hl. Blut neu konsekriert werden (6). Wenn die hl. Kommunion an viele Gläu-

---

scheidenden Worte sind hier: « Seraphim . . . iubilant corpori parato et calici mixto ». (ܦܓܪܐ ܕܡܙܡܢ ܘܟܣܐ ܕܡܙܓ). (Missale iuxta ritum Ecclesiae Chaldaeorum, Mausili 1936, S. 32). ܦܓܪܐ = Leib ist jedoch einfach die Bezeichnung für das eucharistische Brot, gleichgültig ob vor oder nach der Konsekration. Auch die weiteren Gebete, die Hoh anführt, beweisen nichts. Wie oben (S. 204) schon gezeigt, finden wir eine solche Ausdrucksweise bei den Nestorianern auch schon vor der Konsekration.

(1) *Vat. Syr.* 150, f. 78 r.

(2) Vgl. zur Sache auch VAN UNNIK, S. 205.

(3) VAN UNNIK, S. 165, Frage 21.

(4) a. a. O., S. 162, Fr. 15.

(5) *Vat. Syr.* 150, f. 70 r.

(6) VAN UNNIK, S. 167, Fr. 26 ; vgl. S. 222.

bige auszuteilen ist und der konsekrierte Wein nicht reicht, soll neuer Wein auf eine andere Art konsekriert werden : Aus einem konsekrierten Kelch wird etwas vom hl. Blut in einen Kelch mit Wein gegossen. Durch die Berührung wird dieser verwandelt. Wenn kein konsekrierter Kelch mehr da ist, kann die Konsekration des Weines aber auch durch Bezeichnung mit einer Partikel geschehen ([1]). An anderer Stelle der gleichen Fragen wird für denselben Fall folgendes angeordnet : Man soll einen Kelch mit Wein und Wasser füllen und ihn mit einer konsekrierten Partikel bezeichnen, dann soll man ihn auf den Altar stellen und austeilen. Die Partikel wird bei der Bezeichnung bis zur Hälfte in das Gemisch eingetaucht ([2]). Hier geschieht also die Konsekration auch durch die Berührung. Die Worte, welche bei der Bezeichnung gesprochen werden, lauten : « Es wird bezeichnet dieser Kelch durch den lebenspendenden Leib unseres Herrn Jesus Christus, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes, in Ewigkeit » ([3]). In einer Rubrik zum Ritus der Bezeichnung des Kelches lesen wir : « Obwohl wir wissen, dass durch den Leib und die Anrufung der Trinität der Wein unzweifelhaft Blut Christi wird... » ([4]). Die Worte erscheinen hier also als nötig. Wenn der Diakon die Bezeichnung ausführt, soll er jedoch die Worte auslassen ([5]). Sie sind also nicht unbedingt erforderlich. Das Wesentliche ist die Bezeichnung und Berührung mit der konsekrierten Partikel. Dass es sich hier um

([1]) *Vat. Syr.* 150, f. 70 v.

([2]) f 83 v.

([3]) Vosté, *Pontificale* IV, S. 406, vgl. van Unnik, S. 218. Vosté bringt den Ritus der Bezeichnung des Kelches unter dem Titel « Benedictio Gazae » (S. 404 ff). In der Anmerkung 1 nennt er den Ritus « Segnung des Brotes oder des Eulogium ». Es handelt sich hier offenbar um eine Verwechslung. Derselbe Ritus wurde bereits durch H. W. Codrington veröffentlicht in : *The Journal of theol. studies* (The Syrian Liturgies of the presanctified) V, 2 (1903-4) 538-545. Codrington hält ihn für eine missa praesanctificatorum van Unnik (S. 210-11) ist dagegen der Ansicht, es könne sich hierum nicht handeln, da die Nestorianer die Aufbewahrung der hl. Eucharistie grundsätzlich ablehnen. (Hierüber siehe weiter unten S. 245 ff) Wir haben hier vielmehr einen Kommunionritus für den Ausnahmefall, dass zu viel konsekriertes Brot übrigblieb, das dann am folgenden Tag genossen werden muss. Vgl. zur Sache auch Hanssens III, N° 1538 S. 627 ; II, N° 151 S. 91-92.

([4]) Vosté, *Pont.* IV, S. 407.

([5]) van Unnik, S. 219 zu Frage 21.

eigentliche Konsekration des Weines handelt, geht aus dem Ritus der Bezeichnung eindeutig hervor : « Und auch jetzt, Herr, bezeichnen wir diesen Kelch mit deinem Leib, der Quelle des Lebens, und wir bitten, mein Herr, deine Gottheit, dass, wie bei dem Lanzenstoss Wasser aus deiner Seite hervorkam, so auch jetzt durch deinen Willen, durch die Kraft deines Leibes, dieses Gemisch vollendet und dein versöhnendes Blut werde » (1).

V. - Die hl. Kommunion.

Brot und Wein werden konsekriert, um den Gläubigen zur Nahrung der Seele zu dienen. Die hl. Kommunion wird, wie bei allen Orientalen, auch bei den Nestorianern von alters her unter beiden Gestalten empfangen. Narsai beschreibt, wie das Geheimnis « auf der Patene und im Kelch » zu den Gläubigen getragen wird und wie ihnen der Leib des Herrn und sein Blut gereicht werden (2). Nach Išoʿyahb I. wurde auch die Krankenkommunion unter beiden Gestalten gespendet. Eine in den Kelch getauchte Partikel wird zum Kranken getragen (3). Zu Unrecht beruft sich Assemani, für Krankenkommunion unter der Gestalt des Brotes allein auf Išoʿyahb I. (4). Dem Anonymus zufolge reicht der Priester den Gläubigen den Leib des Herrn und der Diakon nachher den Kelch (5). Emmanuel Bar Šaḥḥare sagt, dass die Neugetauften « den Leib und das versöhnende Blut » empfangen (6). Elias von Nisibis wirft den Melkiten und Jakobiten vor, sie reichten bei der hl. Kommunion den Kelch nicht (7). In der *Frage, ob die Eucharistie aus der Kirche herausgetragen werden kann*, wird die Krankenkommunion beschrieben. Eine Partikel wird zuvor « in den Kelch versenkt » (8). Auch bei den Malabarchristen war es üblich, den Kelch zu reichen (9).

(1) Vosté a. a. O., S. 405. Über die Bezeichnung des Kelches bei den Jakobiten und bei den Griechen vgl. de Vries, *Sakramententheol.* S. 169–71; Hanssens II, N° 167-173.

(2) *Hom.* XVII, Connolly, S. 27–29.

(3) BO III, 1, S. 244. Zur Krankenkommunion vgl. van Unnik, S. 241.

(4) BO III, 2, S. 313.

(5) Anonymus II, S. 71.

(6) *Memra über die Taufe, Vat. Syr.* 182, f. 273 r.

(7) *Beweis der Wahrheit des Glaubens*, S. 99.

(8) *Vat. Syr.* 150, f. 93 v. vgl. 94 v. 95 r.

(9) Vgl. Giamil, S. 570. Kleinen Kindern wird nach Maclean bei den Nestorianern nicht der Kelch gereicht. Sie bekommen eine ins hl. Blut einge-

Die Nestorianer sehen jedoch die Kommunion unter beiden Gestalten nicht als notwendig an. In einer dem Išoʿyahb III. zugeschriebenen Rubrik zum Ritus der Bezeichnung des Kelches heisst es : « Es ist Blut in der Partikel, da der Priester sie konsekriert hat » (1). Es ist also in der Gestalt des Brotes allein auch das hl. Blut zugegen. Die Kommunion unter nur einer Gestalt kommt vor : Nach Diettrich bringen die beiden ältesten Handschriften des Taufritus folgende Rubrik : « Und er (der Priester) gibt den Kindern die Eucharistie. Und wenn eines nicht imstande ist zu nehmen, so tauche er die Spitze seines kleinen Fingers in den Kelch und lege ihn in seinen (des Kindes) Mund » (2), Es ist demnach unzutreffend, wenn van Unnik behauptet, die Kommunion unter der Gestalt des Weines allein käme nicht vor (3). Nach Maclean ist die Kommunion der Kinder unmittelbar nach der Taufe nicht im Gebrauch (4). Auch nach van Unnik ist die Kommunion unter der Gestalt des Brotes allein in manchen dringenden Fällen üblich (5). Er zitiert dafür eine Reihe von Texten, welche von der Krankenkommunion handeln. Es wird hier nichts darüber gesagt, ob die Partikel, die zum Kranken gebracht wird, vorher ins hl. Blut eingetaucht wird oder nicht (6). Assemani beruft sich auf verschiedene Autoren, um den Gebrauch der Kommunion unter einer Gestalt bei den Nestorianern nachzuweisen (7). Badger berichtet, wie manche nestorianische Priester mit der Begründung, Christus werde auch unter der Gestalt des Brotes ganz empfangen, manchmal den Kelch nicht zu trinken geben, so besonders Frauen. Er führt dies auf Unwissenheit und auf Einfluss der latei-

---

tauchte Partikel (S. 260). Wenn Amann meint, Kinder unter 12 Jahren erhielten die hl. Kommunion nur unter der Gestalt des Brotes, so wird das wohl auf einer Verwechslung beruhen. (*Dict. de Théol. Cath.* XI, 1 c. 315).

(1) van Unnik, S. 219. Die Synode von Diamper verurteilt den Gebrauch, nach der fractio die konsekrierte Hostie mit dem hl. Blut. zu befeuchten. Man glaubte, dieser Brauch beruhe auf dem Irrtum, dass unter der Gestalt des Brotes nur der Leib gegenwärtig sei (Mansi 35 c. 1251). Hier dürfte die Synode, wie so oft, die Malabaren zu Unrecht des Irrtums verdächtigt haben.

(2) Diettrich, S. 91.

(3) van Unnik, S. 237.

(4) Maclean, S. 273.

(5) van Unnik, S. 237.

(6) a. a. O., S. 241.

(7) BO III, 2, S. 312.

nischen Missionare zurück ([1]). Tatsächlich ist jedoch, wie gezeigt, die Kommunion unter nur einer Gestalt gar nicht so völlig der nestorianischen Tradition zuwider.

Bei den Nestorianern war häufige Feier der hl. Geheimnisse und häufige Kommunion im Gebrauch. Aus einer Stelle bei Babai dem Grossen geht hervor, dass zu seiner Zeit das hl. Opfer täglich dargebracht wurde : « Seht, ihr Gottlosen, nicht den Leib des Herrn, der im Himmel ist, brechen und töten wir täglich auf dem Altare... » ([2]). Nach dem Anonymus findet die eucharistische Feier nur an Sonn-und Feiertagen statt ([3]). Išoʿdad von Merv kommentiert die Stelle aus dem ersten Korintherbrief : « Denn wer unwürdig isst und trinkt . . . » (11, 29). Damit ist, so sagt er, nicht gemeint, dass der Mensch nur selten und nur, wenn er ohne Sünde ist, die hl. Eucharistie empfangen soll. Ohne Sünde ist niemand. Es heisst : « So oft ihr esst ». Es ist also das Essen etwas Gewöhnliches. Die Kirche befiehlt, die Mysterien zu allen Zeiten zu feiern ([4]). Ibn Buṭlan gibt die Ansicht mancher wieder, die meinen, man solle immer kommunizieren. Es werden hierfür vier Gründe gegeben : zur Erinnerung an Kreuz und Auferstehung des Herrn, zum Zeichen der Vergebung der Sünden, um sich den Schutz und die Gnade Christi zu sichern, und weil eine geistige Speise immer genossen werden muss. Manche lassen diese Gründe gelten, betonen aber die Notwendigkeit der guten Vorbereitung ([5]). In der Geschichte der Mönche des Ḳubilai Khan wird von beständiger Darbringung des hl. Opfers in den Mongolenlagern berichtet ([6]). Wilhelm von Rubruk erzählt, wie die Nestorianer die hl. Messe feiern und alle dabei die hl. Kommunion empfangen ([7]). Nach Saeki feierten die Nestorianer in China jeden Sonntag die hl. Eucharistie ([8]). Nach den Rubriken der Liturgie der Apostel soll das hl. Opfer dargebracht werden an Feiertagen und an Sonnta-

([1]) Badger II, R. 174.

([2]) *Liber de unione*, S. 229; vgl. van Unnik, S 212.

([3]) Anonymus I, S. 107 ; vgl. van Unnik, S. 212.

([4]) *Commentaries* V. 2, S. 36.

([5]) Graf, S. 185.

([6]) Budge, *The monks*, S. 199. 205. 217.

([7]) *Itinerarium*, in van den Wyngaert I, S. 287.

([8]) Y. Saeki, *The Nestorian documents and relics in China*, Tokio 1937, S. 49.

gen und freitags, ausgenommen am Karfreitag ([1]). Badger zufolge hielten die Nestorianer zu seiner Zeit tatsächlich Gottesdienst nur an Sonntagen und an den Hauptfesten. In manchen Kirchen wurde wochenlang keine Liturgie gefeiert. Man empfand dies aber als den Kanones zuwider ([2]). Maclean zufolge wird das hl. Opfer nur an den Hauptfesten dargebracht. In manchen Kirchen in den Bergen ist jedoch regelmässig jeden Sonntag Gottesdienst ([3]).

Hie und da betonen die Nestorianer auch die Notwendigkeit der hl. Kommunion. Ebedjesu bringt in seinem *Ordo iudiciorum* einen alten apostolischen Kanon, nach dem niemand zu Hause beten soll mit einem, der die hl. Eucharistie nicht empfängt ([4]). Elias von Nisibis sagt über die Wichtigkeit der hl. Eucharistie : « Bei ihnen (den Häretikern) und bei uns bildet das Abendmahl die Grundlage » ([5]). Šelemon von Basra schreibt in seinem *Buch der Biene :* « Jeder, der nicht durch die Priester getauft wird und nicht den Leib und das Blut Christi unseres Herrn empfängt, geht nicht in das Himmelreich ein » ([6]). Timotheus II. lehrt, Christus habe bestimmt : « dass, wenn jemand sich nicht nährt mit seinem Leib und seinem Blut, die im Typus Teilnahme am wahren Leben sind, er die Glückseligkeit dieses Lebens nicht empfangen könne » ([7]).

Für den rechten Empfang der hl. Kommunion ist eine geziemende Vorbereitung notwendig. (Hierüber vergleiche oben S. 115)

Ueber die Wirkungen der hl. Kommunion wurde oben (S. 90 ff) schon genügend gehandelt.

VI. - Die Aufbewahrung der hl. Geheimnisse.

Zum Schluss kommen wir noch zur Frage der Aufbewahrung der hl. Eucharistie. Diese wird im allgemeinen bei den Nestorianern grundsätzlich abgelehnt und nur für Ausnahmefälle in eingeschränktem Umfange gestattet. Schon in den ps.-nicänischen

([1]) *Takhsa = Liturgia SS. Apostolorum Addai et Maris* etc., Urmiae 1890' S. 150 : van Unnik, S. 212.

([2]) Badger II, S. 242-43.

([3]) Maclean, S. 243-44.

([4]) *Ordo iud.*, S. 39, N⁰ 10.

([5]) *Beweis der Wahrheit des Glaubens*, S. 101.

([6]) *Buch der Biene*, S. 93.

([7]) IV, 6, f. 91 v.

Kanones wird angeordnet, dass die Priester, wenn etwas von der hl. Eucharistie übrigbleibt, den Rest konsumieren sollen ([1]). Isaak von Ninive (VII. Jahrh.) erlaubt in einem Briefe an einen Einsiedler die Aufbewahrung der hl. Eucharistie von Freitag auf Samstag, was nach van Unnik aus dem Vorbilde des Manna zu erklären ist ([2]). Timotheus I. verbietet unbedingt, die heiligen Gestalten auf den folgenden Tag aufzubewahren. Zur Begründung verweist er auf das Manna und auf das Osterlamm ([3]). Nach Išoʿ Bar Nun verbieten viele Lehrer die Aufbewahrung überhaupt. Einige dagegen gestatten sie für den Notfall, aber nur bis zu drei Tagen ([4]). An anderer Stelle lehnt er zunächst die Aufbewahrung ab, weil vom Osterlamm, das ein Vorbild der Eucharistie war, auch nichts übriggelassen werden durfte. Ferner wäre die Aufbewahrung gegen die schuldige Ehrfurcht. Die hl. Eucharistie würde so als etwas Ueberflüssiges erscheinen. Im Notfall, wenn zu viel Partikeln übrigbleiben, ist es gestattet, den Rest eine Nacht hindurch aufzubewahren. Wenn es nicht möglich ist, die Partikeln zu konsumieren, soll man sie in nichtbeackerter Erde verbergen oder in der Mauer der Apsis der Kirche. Wer den Kelch aufbewahrt, soll bestraft werden ([5]). Eine Stelle beim Anonymus setzt die Aufbewahrung der Geheimnisse voraus. Er sagt, beim Totenoffizium dürfe die Liturgie nicht gefeiert werden. Es ist nicht passend, bei dieser Gelegenheit die Auferstehung des Herrn mystisch darzustellen. Der Priester soll aber die schon konsekrierten Geheimnisse nehmen, weil dies weder Tod noch Auferstehung bedeutet ([6]). Johannan V. Bar Abgar verbietet an sich die Aufbewahrung ([7]). Für den Fall, dass zu viele Partikeln übrigbleiben, kann man sie auf den folgenden Tag aufbewahren. Es sollen dann aber Lampen vor den heiligen Gestalten brennen, und es muss die ganze Nacht hindurch gebetet werden. Wenn es vorkommt, dass beide Gestalten bleiben, weil niemand da war, sie zu konsumieren, muss ein Priester bis zur nächsten Feier der Liturgie davorste-

([1]) *Ordo iudiciorum*, S. 52, can. 73; vgl. BRAUN, *De Sancta Nicaena Synodo*, S. 109.

([2]) P. BEDJAN, ISAAC NINIVITA, *De perfectione religiosa*, Leipzig 1937, S. XVII; vgl. VAN UNNIK, S. 209-10.

([3]) *Definitiones canonicae*, in SACHAU, *Syrische Rechtsbücher* II, S. 71, § 17.

([4]) *Vat. Syr.*, 187, f. 90 r.

([5]) IŠOʿ BAR NUN, *Brief an Isaak*, *Borg. Syr.* 81, f. 364 v–365 v.

([6]) ANONYMUS II, S. 131-32.

([7]) BO III, 1, S. 243–44, can. 16. 20.

hen (1). Die Ablehnung der Aufbewahrung beruht also nicht etwa auf der Anschauung, dass die konsekrierten Elemente ihre Konsekration nicht dauernd beibehielten. Die Aufbewahrung ist vielmehr aus Ehrfurcht nicht gestattet. Ibn Buṭlan bringt als Gründe für das Verbot der Aufbewahrung wiederum den Hinweis auf die Vorbilder : Osterlamm und Manna. Er erwähnt aber auch, dass manche die Aufbewahrung für den Notfall gestatten, damit die hl. Eucharistie einem Verfolgten an hohen Festen gereicht werden könne (2). Elias von Nisibis lehnt die Aufbewahrung ganz kategorisch, ohne jede Einschränkung ab : « Das Abendmahl soll kein einziges Mal über Nacht aufbewahrt werden ». Er wirft den Melkiten und Jakobiten vor, sie bewahrten die Eucharistie lange Zeit auf und setzten sie so der Verwesung, den Mäusen und den Würmern aus (3). In den *Fragen über den Dienst des Altares* wird die Aufbewahrung der hl. Eucharistie auf den folgenden Tag vorausgesetzt. Es darf auf dem Altar, auf dem die hl. Gestalten vom Vortage her aufbewahrt werden, das heilige Opfer nicht gefeiert werden. Sonst würden « zwei Könige auf einem Throne sitzen » (4). In den *Fragen über die Verlobung etc.* werden die oben zitierten Bestimmungen des Johannan Bar Abgar wieder aufgenommen (5). Es wird hinzugefügt, dass man den Rest auch in den Tigris ausgiessen könne wie Partikeln, die durch Wasser entweiht wurden, und es sollen es die Fische fressen (6). Hier scheint also eine Entweihung der übriggebliebenen Partikeln angenommen zu werden. Der Text steht aber ganz allein da. Timotheus II. lehnt ebenfalls die Aufbewahrung mit dem Hinweis auf die Vorbilder ab. Im Falle der Aufbewahrung müsste Tag und Nacht ein Priester am Altare stehen und beten. Das wäre zu umständlich (7).

(1) a. a. O., S. 246, can. 23.

(2) Graf, S. 188 ; vgl. G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der Koptischen Kirche im 12. Jahrhundert*, Paderborn 1923, S. 74-77.

(3) *Beweis der Wahrheit des Glaubens*, S. 99.

(4) van Unnik, S. 162, Frage 16 ; van Unnik zur Frage der Aufbewahrung : S. 207 ff. Er glaubt eine Entwicklung in der Auffassung der Nestorianer zur Sache feststellen zu können. Die Praxis wurde nach ihm mit der Zeit strenger. Um die Mitte des 8. Jahrhunderts wäre die früher gewährte Erlaubnis, die hl. Eucharistie in dringenden Fällen aufzubewahren, beseitigt worden (S. 209). Wie aus den von uns angeführten Zeugnissen hervorgeht, wird die Erlaubnis zur Aufbewahrung auch später noch aufrecht erhalten.

(5) *Vat. Syr.* 150, f. 104 r ; vgl. f. 84 v-85 r.

(6) f. 88 r.

(7) IV, 15, f. 118 r.

V. Kapitel.

Die Mönchsweihe.

Die Mönchsweihe wird, wie schon gesagt (S. 119), nur von Timotheus II. unter den Geheimnissen aufgezählt. Die erste Andeutung über religiöse Riten bei der Aufnahme in den Mönchsstand finden wir in der Patriarchengeschichte. Hier wird einem Mönchsvater Mar Abraham, der zur Zeit des Patriarchen Babai (Ende V. Jahrh.) lebte, die Einführung der Tonsur der Mönche und eines eigenen Mönchsgewandes zugeschrieben ([1]). Die Synode des Jahres 676 verurteilt solche, die sich selbst das Mönchsgewand geben. Auch ist hier von dem « geschorenen Kopf » der Mönche die Rede ([2]). In den *Fragen über die Taufe und die hl. Weihen* werden die Zeremonien der Mönchsweihe kurz behandelt : die Bezeichnung des Hauptes mit dem Ḥnana (siehe hierüber weiter unten S. 282-283) die Tonsur, das Ablegen der weltlichen Gewänder, das Anlegen des Mönchszingulums, die Schlussbezeichnung mit der Formel : « Er ist ausgesondert, geheiligt und vollendet worden... » ([3]). Timotheus II. ist unseres Wissens der einzige nestorianische Autor, der ausführlich über die Mönchsweihe handelt. Sie ist nach ihm nur ein Geheimnis zweiten Ranges, weil keine Anrufung des Hl. Geistes dabei ist. Das unterscheidet sie von der Priesterweihe ([4]). Der Mönch steht ausserhalb aller priesterlichen Rangstufen ([5]).

([1]) Gismondi I, S. 41. Aus canon 2 der Synode des Jahres 486 geht hervor, dass die Mönche schwarze Gewänder trugen (Chabot, *Synodicon*, S. 302), Heute gibt es bei den Nestorianern keine Klöster mehr (Maclean 210). Zur Geschichte des Mönchsgewandes vgl. : Ph. Oppenheim, *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum, vornehmlich nach Zeugnissen christlicher Schriftsteller der Ostkirche*. Münster 1932.

([2]) Chabot, *Synodicon*, S. 487, can. 12.

([3]) *Vat. Syr.* 150, f. 66 r.

([4]) V, 1, f. 124 v.

([5]) V, 2, f. 124 v ; vgl. Bar Hebraeus, *Buch der Leuchte* II, 1, *Vat. Syr.* 168, f. 193 v.

Er kniet nicht bei der Weihe, sondern er steht vor dem Priester. Das bedeutet, « dass er nicht die andern nähert (wie der Priester), sondern dass er für sich steht im Mönchsstande » (1). Der Priester « weiht ihn durch die heilige Anrufung » (2). In der dritten Abteilung des fünften Kapitels beschreibt Timotheus die einzelnen symbolischen Handlungen der Mönchsweihe und deutet sie, z. B. das Abschneiden und Fortwerfen der Haare, wodurch das Ablegen der tierischen Gewohnheiten symbolisiert wird ; das Wechseln der Kleider, das hindeutet auf das Ausziehen des alten Menschen und das Anziehen des neuen. Die einzelnen Gewandstücke des Mönches werden symbolisch ausgedeutet (3). Die Fusswaschung ist ein Geheimnis der Reinigung vom Schmutze des Fleisches (4). Die wichtigste Zeremonie scheint die zweimalige Bezeichnung mit dem Ḥnana zu sein (5). Von den drei Bezeichnungen der Mönchsweihe geschehen zwei, die erste und die letzte, welche die « der Vollendung » ist, mit dem Ḥnana (6). Bei der ersten Bezeichnung spricht der Priester : « Bezeichnet wird N. N. zum Werk des Mönchtums im Namen des Vaters etc. » (7). Bei der Beschreibung der zweiten Bezeichnung mit dem Ḥnana nennt Timotheus dieses « das Geheimnis seiner (des Mönches) Vollendung in allem und seines Herausgehens aus der Welt (8). Dies deutet auf die Formel hin, die dabei gesprochen wird. Timotheus teilt sie nicht mit. Nach der jüngst von Vosté besorgten Uebersetzung des chaldäischen Pontificale lautet sie : « Segregatus est, sanctificatus est, consummatus est et perfectus est N. in opus monachatus et in exercitationem sanctitatis... in nomine Patris etc. » (9). Die Bezeichnung mit dem Ḥnana bei der Mönchsweihe ist eine Eigentümlichkeit des nestorianischen Ritus. In den anderen Riten erscheint vielmehr die Tonsur und die Bekleidung mit den Mönchsgewändern als das Wesentliche.

(1) V, 3, f. 128 r ; vgl. Bar Hebr., f. 194 v.
(2) ebenda.
(3) f. 126 r–127 r.
(4) f. 126 v.
(5) f. 127 r–v.
(6) V, 4, f. 128 r–v.
(7) V, 3, f. 127 r.
(8) f. 127 v.
(9) Vosté, *Pontificale* IV, S. 355.

In den Riten der Mönchsweihe finden sich ausser den schon behandelten Zeremonien auch eine Handauflegung mit einem Gebet der Handauflegung, das beginnt, wie das entsprechende Gebet bei der Priesterweihe : « Domine Deus fortis... » (1). Die Abtsweihe wird « chirotonia » genannt und so stärker zur Priesterweihe parallelgesetzt als die Tonsur und Einkleidung der Mönche (2).

(1) a. a. O., S. 352
(2) a. a. O., S. 388.

VI. Kapitel.

Der Begräbnisritus.

Narsai erwähnt bereits den Begräbnisritus im Zusammenhang mit andern Geheimnissen : « Ohne den Priester wird der Tote nicht begraben » (1). In der Biographie des Katholikos Mar Aba (540-52) wird erzählt, wie der Leib des Heiligen « mit grossen Ehren unter verschiedenen geistlichen Gesängen beigesetzt wurde » (2). Die Synode des Jahres 544 erwähnt das Totenoffizium, das von den Klerikern gefeiert wird (3). Die Synode des Jahres 676 betont, das Begräbnis müsse christlich sein (4). Es waren also damals bereits besondere kirchliche Zeremonien für das Begräbnis bei den Nestorianern im Gebrauch. Simeon von Rewardešir weist darauf hin, dass die Ehrung der Toten, also besondere Begräbnisriten, schon von Dionysius Areopagita, der in den Tagen der Apostel lebte, erwähnt werde (5). Er gibt aber zu, dass in der Lehre des Herrn und der Apostel nichts darüber aufgezeichnet ist. Der Begräbnisritus ist aber doch nichts Neues. Er gehört wie manche Taufzeremonien zu den Riten, die zwar nicht von den Aposteln, wohl aber von solchen, die durch Offenbarung des Geistes belehrt sind, angeordnet wurden (6). Der Anonymus bringt einen eigenen Traktat über das Officium defunctorum, in dem er alle Einzelheiten mystisch erklärt. Er erwähnt keine Salbung der Toten (7). Emmanuel Bar Šaḥḥare spricht von der Salbung der Toten vor dem Eingehen ins Grab und vergleicht sie mit der Salbung der Täuflinge vor dem Hinabsteigen in das Grab des Taufbeckens (8).

(1) Hom. XVII, Connolly: S. 21.
(2) Braun, *Ausgewählte Akten* etc., S. 219. vgl. S. 274.
(3) Chabot, *Synodicon*, S. 338.
(4) a. a. O., S. 489, can. 18.
(5) Rücker, S. 28 ; vgl. Ebedjesu, *Ordo iud.*, S. 139.
(6) Rücker, S. 27 ; vgl. Ebedjesu, *Ordo iud.*, S. 138.
(7) Anonymus II. S. 123 ff.
(8) *Memra über die Taufe. Vat. Syr.* 182. f. 270 r.

Timotheus II. führt den Begräbnisritus unter den Geheimnissen auf. Er ist zwar nur ein Geheimnis zweiten Ranges, wird aber auch « Vervollkommnung » genannt wie die anderen Geheimnisse ([1]). Der *Liber Patrum* nennt unter den Vollmachten des Priesters auch die, Tote zu begraben ([2]).

Die Salbung beim Begräbnisritus, die Emmanuel Bar Šaḥḥare (X. Jahrh.) noch kennt, ist zur Zeit des Ibn Buṭlan (XI. Jahrh.) schon nicht mehr in Gebrauch. Nach ihm ist diese Zeremonie zwar den Westsyrern von Dionysius überliefert worden, aber den Ostsyrern haben ihre Apostel Thaddaeus und Thomas nichts darüber mitgeteilt ([3]). Timotheus II. spricht von einer Salbung der Toten, die früher im Gebrauch war. Statt dessen streute man zu seiner Zeit Ḥnana auf die Toten ([4]). In den Fragen über den Dienst des Altares wird eine Bezeichnung des Toten erwähnt : « Er (der Priester) macht auch den Toten der Bezeichnung teilhaft, als ob er noch am Leben wäre und die Bezeichnung mit dem Kreuze nötig hätte » ([5]). Auch die *Fragen über die Taufe und die hl. Weihen* sprechen von der Bezeichnung der Toten : « Der Priester steht zu Häupten des Verstorbenen und bezeichnet ihn von den Füssen bis zum Kopf und von links nach rechts und er streut Staub über ihn in Kreuzform in derselben Weise » ([6]). Badger beschreibt die Begräbniszeremonien, die zu seiner Zeit bei den Nestorianern in Gebrauch waren. Wenn der Sarg ins Grab hinabgelassen ist, nimmt der Priester Erde in seine rechte Hand und wirft sie unter Anrufung der Trinität in Kreuzform ins Grab ([7]).

([1]) V, 1, f. 124 v ; VI, 4, f. 131 r.
([2]) Vosté, S. 30.
([3]) Graf, S. 61.
([4]) V, 3, f. 127 v.
([5]) van Unnik, S. 185, Frage 117.
([6]) *Vat. Syr.* 150, f. 65 r-v.
([7]) Badger II, S. 314.

VII. Kapitel.

Die Ehe.

I. - Die Ehe als Geheimnis.

Von alters her waren bei den Nestorianern religiöse Zeremonien für Verlobung und Eheschliessung in Gebrauch, und zwar galten sie als notwendig. Narsai schreibt bereits : « Ohne einen Priester wird die Frau nicht dem Manne angetraut, und ohne ihn wird ihr Ehefest nicht vollzogen » (1). Die Synode des Jahres 676 schreibt für die Verlobung vor : den Segen des Priesters und die Gegenwart des Kreuzes, des Zeichens unseres Heiles (2). Timotheus I. verlangt zur Gültigkeit der Verlobung die Vermittlung des Priesters und des Kreuzes (3). Išoʿbokt (VIII. Jahrh.) erklärt den Segen des Priesters und die symbolische Handlung des Ringaustausches als für die Verlobung notwendig (4). Im Notfalle, wenn kein Priester da ist, kann die Verlobung auch vor zwei oder drei Zeugen geschlossen werden. Wenn gar keine Christen da sind, kann doch eine rechtmässige Ehe auch ohne Zeugen zustande kommen. Die Brautleute müssen aber, sobald sie Gelegenheit haben, vor Priester und christlichen Zeugen sich noch einmal das Jawort geben (5). Išoʿ Bar Nun verlangt zur Gültigkeit der Verlobung die Gegenwart von Priester und Laien, mit Kreuz, Weihwasser und Ring (6). Der Anonymus spricht vom Segen des Priesters bei der Hochzeitsfeier (7). Ebedjesu erklärt die Verlobung ohne die religiösen Zeremonien unter Mitwirkung des Priesters für ungültig. Im Not-

(1) *Hom.* XVII, Connolly, S. 21.

(2) Chabot, *Synodicon*, S. 487–88.

(3) *Definitiones canonicae*, Sachau II, S. 75, § 28.

(4) *Kirchliche Rechtsentscheidungen*, III. Buch, I. Kapitel, § 1, Sachau III, S. 75.

(5) a. a. O., § 2 und 3.

(6) *Gesetzbuch*, Sachau II, S. 129, § 29.

(7) Anonymus II, S. 143.

fall, wenn kein Priester zu erreichen ist, können aber Verlobung und Ehe auch ohne ihn gültig geschlossen werden ([1]). In seinen *Ordo iudiciorum* hat Ebedjesu die oben angeführten Bestimmungen des Išoʿbokt aufgenommen ([2]). Timotheus II. zählt die für den Vollzug der Verlobung notwendigen Dinge auf : der Priester, ein Kelch mit gemischtem Wein, der vom Priester gesegnet wird und den die Brautleute trinken, das Kreuz, der Ring und das Ḥnana, mit dem der Kelch bezeichnet wird ([3]).

Die Riten bei Verlobung und Eheschliessung werden von manchen Nestorianern als ein « Geheimnis » angesehen. Narsai führt als Beispiel für den allgemeinen Grundsatz, dass « die Geheimnisse der Kirche nicht ohne den Priester gefeiert werden », auch den Fall der Verlobung und Eheschliessung an ([4]). Išoʿdad von Merv kommentiert den klassischen Text für das Ehesakrament wie folgt : « ' Dies ist ein grosses Geheimnis, doch ich (spreche) ecc. ' (Eph. 5, 32) ; das heisst : Was im Anfang über Männer und Frauen gesagt war, wurde mystisch erfüllt in Christus und seiner Kirche. Denn wir werden alle durch die geistige Geburt die Auferstehung erlangen und wir werden mit Christus vereinigt und ihm ähnlich in Unsterblichkeit und Unverweslichkeit » ([5]). Die Verbindung zwischen Mann und Frau wird also als ein Typus der Vereinigung zwischen Christus und seiner Kirche angesehen. In den *Fragen über den Dienst des Altares* wird die Weihe der Ehe zusammen aufgezählt mit der Weihe des Oeles, des Leibes und Blutes, der Taufe und der Priester ([6]). In der liturgischen Fragensammlung finden sich auch *Fragen über die Verlobung und die Ehe.* Hier werden die Riten beschrieben, und es wird dem Priester eingeschärft, sie so und nicht anders zu vollziehen. « Und wenn er etwas anderes tut, ist er von der Wahrheit des Glaubens abgeirrt » ([7]). Diese Riten sind also von der grössten Wichtigkeit. Ebedjesu zählt zwar die Ehe nicht unter seinen sieben Sakramenten auf, aber er weiss doch, dass die Christen, die das fermentum nicht haben, als siebtes Sakrament die gemäss dem Gesetze Christi geschlossene Ehe an-

([1]) *Coll. Can.*, tract. II, 2, S. 43–44.
([2]) *Ordo iud.*, S. 183.
([3]) VII, 4, f. 147 r.
([4]) *Hom.* XVII, S. 21.
([5]) *Commentaries* V, 2, *S.* 71.
([6]) VAN UNNIK, S. 159, Frage 3.
([7]) *Vat. Syr.* 150, f. 64 r.

sehen. Gegen diese Ansicht hat er nichts einzuwenden ([1]). Er vergleicht an anderer Stelle den Bund zwischen Braut und Bräutigam mit der Verlobung der Kirche mit Christus bei dessen Taufe im Jordan ([2]). Ferner begründet er die Heiligkeit der Ehe mit dem Pauluswort aus dem Epheserbriefe. In diesem Zusammenhange sagt er: « Der hl. Paulus hat dieses Geheimnis unter die überweltlichen Dinge gestellt » ([3]). Im *Ordo iudiciorum* gibt er eine juristische Definition der Ehe, die aber auch deren religiösen Charakter betont: « Coniugium legitimum est unanimis consensus viri ac mulieris (cohabitandi) testimonio et oratione sacerdotali (consecratus), communio atque coniunctio naturalis in utriusque adiutorium ad sustentandam vitam temporalem ad explenda necessaria et ad generandam prolem quae ipsis succedet » ([4]). Timotheus II. nennt als siebtes Geheimnis « das der Verlobung und der Krönung » ([5]). Die Ehe ist aber nur ein Geheimnis zweiten Ranges ([6]). Die eheliche Vereinigung ist ein Geheimnis der Einheit zwischen Christus und der Kirche. Wie Christus sich mit der Kirche vereinigt, so soll auch der Mann sich mit der Frau liebend verbinden, und seine Liebe soll die Frau heiligen ([7]). Timotheus verweist auf den klassischen Text bei Paulus ([8]). Weil die eheliche Gemeinschaft ein Geheimnis Christi und seiner Kirche ist, symbolisiert auch alles, was zur Verlobung gehört, Dinge, die Christus und seine Kirche angehen. Alle Einzelheiten des Ritus werden in diesem Sinne gedeutet ([9]).

Bisweilen wird die Ehe auf göttliche Einsetzung zurückgeführt. Die Synode des Jahres 585 sagt: « Die Ehe ist eingesetzt worden durch die wirksame Tat der Weisheit des Schöpfers ». Die Liebe der Eheleute zueinander ist « im Evangelium durch

([1]) *Liber Margaritae* IV, 1, S. 330 (Übers., 356). Der Synode von Diamper zufolge wird im *Buch der Perle* gelehrt, die Ehe sei kein Sakrament und könne keines sein (Mansi 35, c. 1196). Man sieht wieder, wie tendenziös diese Synode urteilt.

([2]) *Coll. Can.*, tract. II, 2, S. 43.

([3]) *Liber Marg.* IV, 8, S. 335 (Übers., 360).

([4]) *Ordo iud.*, S. 170.

([5]) Einleitung, f. 4 v.

([6]) V, 1, f. 124 v.

([7]) VII, 2, f. 142 v.

([8]) VII, 2, f. 143 v.

([9]) VII, 3, f. 144 v–147 r.

unsern Herrn geregelt worden » ([1]). Nach Ebedjesu ist die Ehe im Evangelium von unserm Herrn angeordnet ([2]). Timotheus II. zufolge hat Gott das Gesetz der Verlobung gegeben, als er die erste Frau dem ersten Manne zur Gehilfin gab ([3]). Christus bekräftige dieses Gesetz ([4]).

Der Spender des Geheimnisses der Ehe ist der Priester. Es wird, wie wir oben schon sahen, immer wieder die Notwendigkeit seines Segens betont. Die Gewalt, die Frau zu verloben, gehört nach dem *Liber Patrum* zu den Vollmachten des Priesters ([5]). Als Wirkung der Riten bei Verlobung und Ehe wird in den *Fragen über den Dienst des Altares* Segen für die Verlobung und die Ehe genannt, ferner Weihe des Ehebettes und des ehelichen Umgangs ([6]). Man betet bei dieser Gelegenheit nicht um Vergebung der Sünde und um Ueberfluss an Nahrung. Das wird gesagt, um zu erklären, warum das Vaterunser nicht gebetet wird ([7]). Ebedjesu spricht von der Weihe der Ehe durch das Gebet des Priesters ([8]). Nach Timotheus II. heiligt der Priester durch die Segnung des Kelches bei der Verlobung die Gemeinschaft zwischen Bräutigam und Braut ([9]). Durch den geweihten Kelch, den die Brautleute trinken, gibt der Priester ihnen Einheit durch die göttliche Kraft, die in ihm ist. Sie schöpfen Kraft der Heiligkeit durch das Trinken aus dem Kelche ([10]). Dass die Ehe ein Sakrament ist, entspricht also nach allem recht wohl der Tradition der Nestorianer, wenn man auch nicht sagen kann, es sei dies klare und einhellige Lehre bei ihnen. Den vom Nestorianismus Bekehrten musste diese Wahrheit besonders eingeschärft werden, wie dies aus dem Glaubenbekenntnis Josefs II. hervorgeht ([11]).

([1]) Chabot, *Synodicon*, S. 409, Can. 13.
([2]) *Ordo iud.*, S. 170.
([3]) VII, 1, f. 139 v–140 r.
([4]) VII, 1, f. 140 r.
([5]) Vosté, S. 30.
([6]) van Unnik, S. 182, Frage 111.
([7]) ebenda.
([8]) *Ordo iudiciorum*, S. 170.
([9]) VII, 4, f. 147 v.
([10]) VII, 4, f. 148 r.
([11]) Baumstark, *Ein Originaldokument*, OC N. S. VI (1926) 324.

II. - Verlobung und Ehe.

Beim Zustandekommen der Ehe werden zwei Momente unterschieden : der erste wird für gewöhnlich Verlobung (ܡܗܪܘܬܐ) genannt und der zweite Krönung (ܟܠܠܐ). Beide bezeichnet Timotheus II. als Geheimnis (1). Wir fragen nach dem Verhältnis zwischen Verlobung und Ehe und handeln dann über die Riten, die für beide im Gebrauch sind. Nach Dauvillier wurden wahrscheinlich schon vor dem Nestorianismus bei den Ostsyrern zwei Zeiten bei der Eheschliessung unterschieden, die erste : der Vertrag, durch den die Brautleute die Verpflichtung übernehmen, sich zu Mann und Frau zu nehmen ; die zweite : das Hochzeitsmahl und der Anfang des gemeinsamen Lebens. Dies entspricht auch den jüdischen Gebräuchen (2). Narsai unterscheidet zwischen Verlobung und Eheschliessung : « Ohne einen Priester wird eine Frau nicht einem Manne verlobt, und ohne Ehe wird ihr Ehefest nicht vollzogen » (3). Es scheinen also sowohl für die Verlobung wie für die Ehe bereits religiöse Zeremonien im Gebrauch zu sein. Die Synode des Jahres 697 spricht nur von der Verlobung, die « in Gegenwart des hl. Kreuzes unseres Heiles und durch den Segen des Priesters vollzogen wird » (4). Die Brautleute werden genannt : ܡܚܝܢܬܐ = Verlobte. Das, was geschieht, heisst ܐܡܚܝܢܘ = sie wurden verlobt (5). Der Vertrag wird genannt ܩܝܡܐ ܕܩܝܡܐ, was eigentlich schon « Ehevertrag » bedeutet. Der Herausgeber bemerkt hierzu, dass der Segen bei der Verlobung schon die eigentliche christliche Ehe bedeute. Die Verlobte wurde dann zur festgesetzten Zeit ohne weitere religiöse Zeremonien zum Hause des Bräutigams geführt. Erst die neueren Ritualien haben verschiedene Gebete für die Verlobung und die Eheschliessung. Išoʿbokt sagt über den Verlobungsvertrag folgendes : « Es geziemt den Christen, dass sie, bevor sie zur Ehe schreiten (ܠܩܝܡܐ

(1) Einl., f. 4 v. Zur Frage über das Verhältnis zwischen Verlobung und Ehe bei den Jakobiten vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, S. 248.

(2) *Chaldéen (Droit)* c. 295.

(3) *Hom.* XVII, CONNOLLY, S. 21.

(4) *Synodicon*, S. 488, can. 13.

(5) ܡܚܐ heisst ursprünglich « um einen Preis erwerben ». « Die Braut wurde von ihrem Vater dem Brautwerber für eine bestimmte Summe Geldes zugesprochen ». (ENGBERDING, Die *Kirche als Braut*, OCP 1937, S. 11-12).

ܡܪܡܝܢ ܕܡܫܬܝܢ), zunächst den Verlobungspakt aufstellen (ܡܪܡܝܢ ܕܡܫܬܝܢ ܕܫܘܡܐ ܕܟܠܝܠܐ) und die symbolische Handlung des Ringaustausches vornehmen lassen, alles dies durch Vermittlung der Priester und der übrigen Kleriker. Denn wir glauben, dass dasjenige, was vom Priester verfügt und gesegnet wird, in Wahrheit etwas von Gott Gesegnetes ist. Wenn daher der Verlobungspakt durch den Segen der Priester, der übrigen Kleriker und der Gläubigen bestätigt ist, dann sehen wir die Ehe (ܟܠܝܠܘܬܐ) als richtig und feststehend geschlossen an » (1). Durch den Verlobungsvertrag ist also schon alles geleistet, was zu einer gültigen Ehe notwendig ist. Išoʿbokt gestattet aber den Verlobten, wenn sie absolut nicht heiraten wollen, sich wieder zu trennen : « Diejenigen, welche durch Vermittlung des Priesters den Verlobungspakt miteinander geschlossen und den Ring gegeben haben, dann aber aus irgend einem Grunde einander nicht leiden mögen, zwingen wir, wenn sie beide der gleichen Gesinnung sind oder aus irgend einem Grunde sich miteinander verständigen, nicht, dass sie unter allen Umständen die Ehe vollziehen, wenn sie es von vornherein nicht wollen, sondern wir stellen sie zur Rede und tadeln sie nach Kräften. Wenn sie aber dann noch nicht die Zurechtweisung annehmen wollen, gestatten wir ihnen, sich zu trennen, bevor sie die Ehe vollziehen » (2). Wenn nur ein Teil von dem Vollzug der Ehe nichts wissen will, dann wird dem unschuldigen Teile erlaubt, eine andere Ehe einzugehen, der schuldige dagegen darf dies nicht tun (3). Timotheus I. spricht ebenfalls nur von der Verlobung. Diese wird « durch Vermittlung des Kreuzes, der Priester, der Diakone und christlicher Zeugen geschlossen. Die Verlobung steht in ihrer Wirkung einem Ehevertrage gleich. Der Vertrag kann nicht gelöst werden « ausser wegen körperlicher oder geistiger Hurerei, das ist, wie wir oben gesagt haben, wegen Hurerei und Ehebruch, sowie wegen Gottesleugnung, Apostastasie, Abfall usw. Wenn dagegen die Entlobung aus irgend einem anderen Grunde stattfindet, so ist derjenige, der die Verlobung aufgehoben hat, zu verurteilen, und es soll ihm nicht ein anderes Weib gegeben werden. Diejenige Partei dagegen, welche von der anderen verlassen worden ist, ist ohne Tadel und darf

(1) Sachau III, S. 75 § 1.
(2) a. a. O., S. 79 § 1.
(3) a. a. O., S. 81, III. Kapitel.

sich wieder verloben » (1). Durch die Verlobung ist « die Verlobte bereits die Frau des Mannes, nicht allein drei oder vier Jahre, sondern sogar, solange sie beide leben » (2). Wenn der Mann aber seine Frau vernachlässigt, fortreist und drei Jahre lang wegbleibt, ohne der Frau den Unterhalt zu schicken, dann ist die Frau frei (3). Der Verlobung folgt noch die Hochzeit, (ܣܥܘܕܬܐ = convivium) (4). Religiöse Zeremonien dafür werden nicht erwähnt. Die Braut wird bei der Hochzeit « heimgeführt » (ܐܝܬܝܐ) (5). Išoʿ Bar Nun unterscheidet Verlobung und Hochzeitsmahl (ܡܫܬܝܬܐ). Religiöse Zeremonien kennt er nur für die Verlobung. Schon nach der Verlobung nennt er die beiden Gatte und Gattin (ܒܥܠܐ und ܐܢܬܬܐ) (6). Er kennt verschiedene Gründe für die Auflösung der Verlobung : Eintritt beider Teile oder auch nur eines Teiles ins Kloster (7), Abschluss der Verlobung ohne Einwilligung der Eltern (8), Verheimlichung schwerer Krankheit bei Abschluss der Verlobung (9).

Der Anonymus erwähnt als erster klar und unzweideutig religiöse Zeremonien auch für das « convivium », nämlich den Segen des Priesters für die Brautleute (10). Von religiösen Zeremonien der Verlobung spricht er nicht. Er vergleicht die Verlobung mit dem Reiche Gottes, das wir in der Art des Pfandes, aber nicht in der Wirklichkeit empfangen haben. Braut und Bräutigam ist es zur Zeit der Brautschaft nicht erlaubt, ehelichen Umgang zu pflegen (11). In den *Fragen über den Dienst des Altares* ist die Rede von Gebeten bei der Verlobung und der Eheschliessung (ܣܥܘܕܬܐ) (12). Bei der Eheschliessung wird gebetet, dass ihre (der Brautleute) Kronen gesegnet sein mögen (13). Die Eheschliessung kann Tage oder

(1) Sachau II, S. 89, § 41 ; vgl. S. 75 § 28.
(2) a. a. O., S. 75 § 29.
(3) S. 77 § 29.
(4) ebenda, § 30.
(5) ebenda.
(6) S. 125 § 21 ; S. 153 § 80.
(7) S. 125 § 19.
(8) S. 129 § 30.
(9) S. 153 § 80.
(10) Anonymus II, S. 143.
(11) a. a. O , S. 142.
(12) van Unnik. S. 182, Frage 111.
(13) ebenda ; vgl. S. 279-80.

Monate nach der Verlobung stattfinden. Trotzdem ist « Verlobung und Segnung der Kronen » nur eine Angelegenheit ([1]). Wir haben also zur Zeit der Entstehung dieser Fragen (XI. Jahrh.) einen eigenen Ritus der Segnung der Kronen für die Eheschliessung. Ebedjesu beschreibt in seiner Kanones-Sammlung die Verlobungsriten wie folgt : Die Priester schicken den Ring des Bräutigams durch vier Frauen der Braut. Diese stecken ihr den Ring an den Finger. Wenn sie dazu schweigt, so gilt dies als Zustimmung. Wenn sie nicht will, soll sie den Ring fortwerfen. Die Verlobung wird im Falle der Zustimmung der Braut « durch das Gebet des Priesters, die Segnung des Kelches, des Ḥnana, des Ringes und des Kreuzes » vollzogen. Braut und Bräutigam trinken aus dem gesegneten Kelch ([2]). Die Eheschliessung nennt er ܡܫܬܐ = convivium ([3]). Das Ehefest kann nur ausnahmsweise ohne Priester gefeiert werden ([4]). Timotheus II. spricht, wie schon gesagt, von Verlobung und Krönung. Er beschreibt aber nur die Zeremonien der Verlobung. Es gehören dazu : der Priester, ein Kelch mit gemischtem Wein, der vom Priester gesegnet wird und den die Brautleute trinken, das Kreuz und der Ring und das Ḥnana, mit dem der Kelch bezeichnet wird ([5]).

Verlobungsriten und Riten der Krönung werden bei Denzinger nach vatikanischen Handschriften jüngeren Datums (ausnahmslos katholischen Ursprungs) wiedergegeben ([6]). Bei der Verlobung fragt der Priester die Vertreter von Bräutigam und Braut nach der Einwilligung ([7]). Beim Ritus der Krönung legt der Priester Braut und Bräutigam die rechte Hand aufs Haupt und spricht ein Segensgebet ([8]). Badger bringt nur die Frage nach der Einwilligung unter dem Titel « Verlobung ». Die übrigen Riten : Ring, Kelch, Kreuz, Ḥnana überschreibt er bereits mit « Ehe » ([9]). In der nestorianischen Tradition werden aber diese Riten, wie gezeigt, als zur Verlobung gehörig betrachtet.

([1]) a. a. O., S. 183, Frage 114.
([2]) *Coll. Can.*, tract. II, 2. S. 43
([3]) a. a. O., S. 211 (Übers. 44).
([4]) ebenda.
([5]) VII, 4, f. 147 r
([6]) Denzinger II, S. 421 ff.
([7]) a. a. O., S. 421.
([8]) S. 141–43.
([9]) Badger II, S. 244–45.

III. - Ehescheidung.

Bei den Nestorianern ist selbstverständlich, wie bei allen Christen, nur die Einehe gestattet. Die Synode des Jahres 585 begründet die Einehe mit dem Hinweis auf den einen Christus und die eine Kirche und erklärt, dass Christus die Vielweiberei, die Gott im Alten Testamente duldete, abschaffte ([1]). Die Synode des Jahres 676 schärft die Einehe unter Androhung von Kirchenstrafen gegen etwaige Uebertreter ein ([2]). Elias von Nisibis rühmt die Nestorianer : « Bei uns findet man keinen, der zwei Frauen hätte und der ein nicht kirchlich getrautes Weib oder eine Konkubine nähme wie die andern » ([3]). Ebedjesu bringt die gleichen Gedanken wie die oben zitierte Synode des Jahres 585 ([4]). Es ist aber bei den Nestorianern erlaubt, nacheinander beliebig viele Ehen einzugehen. Selbst Priestern und Diakonen erlauben sie, im Gegensatz zu anderen Konfessionen, mehrmalige Heirat, und zwar praktisch ohne Einschränkung ([5]).

Die Ehescheidung mit dem Rechte der Wiederheirat wird bei den Nestorianern von Anfang an gestattet. Ihre Praxis wird in diesem Punkte mit der Zeit immer laxer. Assemani behauptet, dass die Nestorianer, mit alleiniger Ausnahme des Išoʿ Bar Nun, auch im Falle des Ehebruches keine Lösung des Ehebandes zugeständen ([6]). Wir werden sehen, dass diese Behauptung unhaltbar ist. Die Synode des Jahres 544 tadelt es, o h n e g e r e c h t e n G r u n d seine Frau zu verstossen und eine andere zu nehmen ([7]). Das deutet darauf hin, dass e s m i t gerechtem Grund nicht zu verwerfen ist. Die Synode des Jahres 585 lässt als einzigen kanonischen Scheidungsgrund den Ehebruch der Frau gelten : « Ein Mann kann seine legitime Frau, ohne dass Ehebruch vorliegt, nicht entlassen, noch sich mit einer anderen verbinden... » ([8]).

([1]) Chabot, *Synodicon*, S. 410.

([2]) a. a. O., S. 489, can. 16.

([3]) *Beweis der Wahrheit des Glaubens*, S. 88.

([4]) *Ordo iud.*, S. 170–71.

([5]) Synode des Jahres 486, Chabot, *Synodicon*, S. 305, can. 3. *Aus dem Buche des Metropoliten Išoʿbokt*, *Borg. Syr.*, 88, S. 347 ; vgl. BO III, 2, S. 327.

([6]) BO III, 2, S. 326.

([7]) Chabot, *Synod.*, S. 335.

([8]) a. a. O., S. 410.

Im Falle des Ehebruches kann er also auch eine andere heiraten. Das wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, scheint aber doch durch den Text, wenn man ihn unbefangen liest, nahegelegt. Išoʿbokt sagt ganz klar, dass im Falle des Ehebruchs die Wiederheirat möglich ist, und nennt ausserdem noch andere Scheidungsgründe. Nur der Ehebruch der Frau ist ein Grund zur Scheidung ([1]). Die wegen Ehebruchs entlassene Frau darf selbst nicht wieder heiraten ([2]). Dass der Mann wieder heiraten darf, wird im Kapitel 17 der Rechtsentscheidungen als selbstverständlich vorausgesetzt: « Einige unter den Leitern der Kirche sind der Ansicht, dass, solange die geschiedenen Eheleute sich noch nicht wiederverheiratet haben, sie zueinander zurückkehren dürfen. Wir dagegen sprechen uns dahin aus, dass, nachdem einmal eine Ehescheidung auf Grund offenkundigen Ehebruchs stattgefunden hat, sie nicht zueinander zurückkehren sollen... » ([3]). Išoʿbokt kennt noch eine ganze Reihe anderer Scheidungsgründe mit dem Recht der Wiederheirat: Ein Laie (nicht aber ein Kleriker) darf eine Frau wieder zur Ehe nehmen, die von ihrem Manne entlassen wurde, weil dieser das Gelübde der Keuschheit ablegte, oder die von ihrem Manne lange Zeit verlassen wurde, oder die weggeschickt wurde, weil sie nicht mehr Jungfrau war oder aus irgend einem ähnlichen Grunde ([4]). Auch Gottesleugnung, Mord und Zauberei werden als Scheidungsgründe genannt ([5]). In solchen Fällen kann und soll auch die Frau nach mehrfacher Mahnung des Mannes sich von ihm scheiden ([6]). Schliesslich kann sich der Mann von der Frau trennen, dies aber nur nach vieler Prüfung und in äusserster Not, wenn die Frau schmähsüchtig und widerwärtig ist ([7]). Wenn einer der beiden Teile in Gefangenschaft gerät, darf der andere nach drei Jahren sich von ihm trennen ([8]). Wenn der Mann verreist, muss die mit ihm verheiratete Frau sieben Jahre auf ihn warten und sogar zehn, wenn sie den Unterhalt von ihm bekommt. Dann kann sie, nach einem Richterspruch

([1]) Sachau III, S. 59. XII. Kapitel.
([2]) a. a. O., S. 67, Kap. XVIII.
([3]) ebenda.
([4]) a. a. O., S. 69, Kap. XIX.
([5]) S. 57, Kap. XI.
([6]) S. 63, Kap. XIV.
([7]) S. 59.
([8]) S. 85, Kap. VIII.

der Kirche einen anderen heiraten (1). Wenn eine unheilbare Krankheit vor der Ehe verschwiegen wurde, so ist das ein Scheidungsgrund (2). Timotheus I. ist dagegen strenger. Er stellt das Prinzip auf: « Nachdem einmal das Eheband geknüpft ist, gibt es keinen anderen Scheidungsgrund als Unzucht oder Zauberei » (3). Er lässt aber doch tatsächlich noch andere Gründe gelten: Wenn der Mann trotz Mahnung lange Zeit fern bleibt, kann die Frau wieder heiraten (4). Ebenso ist Verheimlichung einer Krankheit vor der Ehe Grund zur Scheidung mit dem Recht der Wiederheirat (5). Die wegen Ehebruchs weggeschickte Frau darf nicht wieder heiraten (6). Dasselbe gilt vom Mann, der Ehebruch begeht (7). Timotheus lässt also die Scheidung auch im Falle des Ehebruches durch den Mann zu. Ausser den aufgeführten Gründen nennt er noch das Gelübde der Keuschheit und die Apostasie vom Glauben (8). Eine von einem nichtchristlichen Mann entlassene Frau darf wieder heiraten (9). Nach Išoʿ Bar Nun stehen Mann und Frau, was die Ehescheidungsgründe angeht, grundsätzlich gleich (10). Wenn der Mann sich von der Frau getrennt hat und mit einer anderen zusammenlebt, hat die Frau das Recht, sich zu verheiraten, mit wem sie will (11). Wenn die Frau nicht mehr mit dem Manne zusammenleben will, kann der Mann nach drei Jahren eine andere heiraten (12). Ebedjesu bringt sachlich nichts Neues, er fasst nur die früheren Quellen noch einmal zusammen (13). Mit Berufung auf « einige der berühmtesten Väter » erlaubt er schliesslich die Ehescheidung mit dem Recht der Wiederheirat für den Fall, dass die Eheleute miteinander gar nicht in Frieden leben

(1) ebenda.
(2) S. 87, Kap. XI.
(3) Sachau II, S. 79 § 31.
(4) a. a. O., S. 83 § 33.
(5) ebenda § 34.
(6) S. 89 § 44.
(7) S. 91.
(8) S. 87 § 36.
(9) S. 107 § 74.
(10) *Brief an Isaak. Borg. Syr.* 81, f. 369 v, Frage 12.
(11) ebenda.
(12) a. a. O., 369 v, Frage 13.
(13) *Coll. Can.*, tract. II, 17, 18, 21, 26, S. 48 ff.: *Ordo iudiciorum.* S. 187 ff. *Liber. Marg.* IV, 8, S. 260.

können, jedoch unter der Bedingung, dass die Ehe kinderlos ist, und erst nach zehn Jahren (1). Was den Ehebruch betrifft, ist die Scheidung nur im Fall der Schuld der Frau möglich. Der Grund ist, weil der Ehebruch der Frau schlimmer ist, da die aus dem Ehebruch gezeugten Kinder mit den rechtmässigen erben (2).

(1) *Coll. Can.*, tract. II, 18. S. 49.
(2) *Ordo iud.*, S. 192-93.

VIII. Kapitel

Die Beichte.

I. - Die Beicht vor dem Neestorianismus.

Schon bei Aphraates haben wir ein Zeugnis für die geheime Beicht (1). Es gibt demnach in der Kirche « Aerzte, Schüler unseres weisen Arztes » (2), welche die Vollmacht haben, die Sündenwunden zu heilen. Dieser Arzt hat « zwei Denare empfangen, dass er durch sie alle, die verwundet wurden, heile » (3). An anderer Stelle wird von denen, welche « dem Büssenden die Tore aufschliessen », gesagt, dass sie « die Schlüssel der Pforten des Himmels halten » (4). Wer durch die Sünde verwundet ist, muss dem Arzt die Wunden zeigen. Er muss die Busse verlangen (ܒܥܐ ܠܡܚܐܝܐ); sonst kann er keine Heilung finden. « Wenn er sich aber schämt, kann er nicht geheilt werden, weil er seine Wunden dem Arzt nicht zeigen will » (5). Es handelt sich um geheimes Bekenntnis geheimer Sünden. Denn den Aerzten wird die Wahrung des Geheimnisses eingeschärft (6). Die Frucht der Busse ist die Verzeihung der Sünde durch Gott : « Dem, der seine Sünden bekennt, verzeiht Gott » (7).

In der persischen Kirche bestand also, vor dem Nestorianismus, die geheime Beichte vor mit der Vollmacht der Sündenvergebung ausgestatteten Personen, und zwar wurde dieses Bekenntnis als verpflichtend angesehen. Wir können also erwarten, auch in der späteren, nestorianischen Kirche die geheime Beichte zu fin-

(1) *Demonstratio* VII, *Patr. Syr.* I, S. 315 ff.
(2) a. a. O., S. 315.
(3) S. 318.
(4) S. 330.
(5) S. 318.
(6) S. 319.
(7) S. 334.

den. In die gleiche Richtung weist, wenn auch weniger deutlich, das Zeugnis des Theodor von Mopsuestia, der bei den Nestorianern im höchsten Ansehen stand ([1]). Hier wird der Gebrauch der geheimen Busse, die von Priestern verwaltet wird, ohne Zweifel bezeugt. Weniger klar ist die Vollmacht der Sündenvergebung ausgedrückt. Die Vergebung der Sünden erscheint mehr als Resultat der Bemühungen des Büssenden. Auch die Notwendigkeit der geheimen Beicht aller schweren Sünden ist nicht klar.

II. - Die Beichte bei den Nestorianern.

1. *Möglichkeit der Sündenvergebung nach der Taufe?*

Grundsätzlich ist nach den Nestorianern Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden möglich. Babai spricht von dem « Feuer der Busse und der Zerknirschung, das nach der Taufe den Menschen reinigt » ([2]). Man kann in den Besitz der Gnade gelangen « durch die Reinigung der Taufe oder der Busse » ([3]). Timotheus I. erklärt, für die, welche nach der Taufe vom Glauben abfielen und zurückkehrten, sei die Busse da. Wer diese Busse nicht gelten lassen will, der wird von der Kirche wegen seiner Unbarmherzigkeit ausgestossen ([4]). Išoʿdad von Merv kommentiert die Stelle aus dem Hebräerbrief: « Es ist ja unmöglich, solche, die schon einmal erleuchtet waren, welche die Himmelsgabe gekostet und den Hl. Geist empfangen... und dann doch abgefallen sind, wieder zur Umkehr zu bringen » (Hebr. 6, 4), in dem Sinne, dass hier eine zweite Taufe abgelehnt werde. Die Busse ist aber doch möglich. Sie ist freilich sehr schwierig. Wie diese Busse geschieht, sagt er nicht ([5]). Badger stellt eine Reihe von Texten aus den liturgischen Büchern der Nestorianer zusammen, aus denen hervorgeht, dass die Busse für Sünden nach der Taufe möglich ist ([6]).

([1]) Vgl. DE VRIES, *Der « Nestorianismus »* etc., S. 142 ff.
([2]) FRANKENBERG, *Evagrius*, S. 215.
([3]) a. a. O., S. 333.
([4]) *Epistulae*, S. 8.
([5]) *Commentaries* V, 2 S. 109-10.
([6]) BADGER II, S. 115.

2. *Vollmacht der Priester zur Sündenvergebung.*

Christus hat den Priestern seiner Kirche die Vollmacht der Sündenvergebung verliehen. Bereits Narsai schreibt : « Für die Vergebung der Sünden wurde das Priestertum unter den Sterblichen (eingesetzt) ; denn Sterbliche brauchen jede Stunde Verzeihung » (1). An anderer Stelle sagt er : « Mit einem reinen Herzen nahe dich dem Leibe und Blute unseres Herrn, das dich von der Makel der Beleidigung reinigt, die du begangen hast. Sie (die Priester) werden nicht vor einem Sünder zurückweichen, der zurückzukehren wünscht, noch vor einem Verunreinigten, der trauert und wegen seiner Verunreinigung bekümmert ist. Sie nehmen die Verunreinigten und Sünder auf, unter der Bedingung, dass sie eine Uebereinkunft machen, nicht zu ihren Werken zurückzukehren. Bete mit dem Priester mit Liebe in dieser Stunde ! Denn der Geber des Lebens nimmt dich auf und vergibt dir deine Schulden » (2). Sehr klar ist an dieser Stelle die Vollmacht der Sündenvergebung gerade nicht ausgedrückt. Aber es ist doch ersichtlich, dass die Priester irgendwie bei der Sündenvergebung mitwirken. Išoʿyahb I. schreibt an Jakob von Darai, der Hl. Geist habe die Priester als Aerzte der Seele aufgestellt. Durch die Heilmittel der Belehrung und die Hilfe des Gebetes sollen sie heilen. Sie sind die Diener der Verzeihung, heilen die Verwundeten, fügen die Büssenden wieder dem Leibe der Kirche ein und üben den Dienst der Entsühnung aus (3). Nach demselben Autor haben die Priester « sogar die Gewalt, die Sünden nachzulassen ». Zum Beweis zitiert er den klassischen Text im Johannesevangelium (20, 23) (4). Die Synode des Jahres 585 nennt unter den Aufgaben des Priesters die, das Volk zu entsühnen. Gleich darauf heisst es aber, dies geschehe durch die Vollkommenheit der Opfer der Priester (5). Išoʿdad von Merv kommentiert die klassische Stelle bei Johannes. Er sagt ausdrücklich, dass hier die an sich nur Gott zukommende Vollmacht der Sündenvergebung verliehen werde,

(1) *Hom.* XXXII, Connolly, S. 64.
(2) *Hom.* XVII S. 31
(3) Chabot, *Synodicon*, S. 434.
(4) a. a. O. S. 437.
(5) a. a. O., S. 403 can. 5.

gibt aber nicht an, wo und wann diese Vollmacht ausgeübt wird (1). Nach dem *Liber Patrum* ist es Sache des Priesters, die Sünder durch die Busse zu versöhnen (2). Ebedjesu zufolge heilt das Priestertum die Menschen von der Sünde. Er beruft sich dafür auf das Johannesevangelium (20, 23). Von den geistlichen Aerzten empfangen die Gläubigen durch die Entsühnung und die Busskanones die Gesundheit des Geistes. Den Priestern der Kirche ist die Medizin der Busse anvertraut (3). Timotheus II. schreibt: Christus hat « das Geschenk des Hohenpriestertums den Priestern, Söhnen unseres Geschlechtes, gegeben, damit sie durch dasselbe die Schulden der Schuldigen entsühnen » (4). « In diesem (dem Amt des Versöhnens) vertreten die Priester die Stelle Christi für die Kinder der Kirche » (5). In der anonymen Fragensammlung wird der Priester verpflichtet, dem Sterbenden Vergebung zuteil werden zu lassen, abgesehen von einigen besonders schweren Fällen: Magie, Wahrsagerei oder Zauberei (6). In manchen Absolutionsgebeten finden wir den Hinweis auf die Uebertragung der Vollmacht der Sündenvergebung, wie sie bei Johannes (20, 23) berichtet wird (7).

3. *Existenz einer Busseinrichtung.*

Die Vollmacht der Sündenvergebung wird nach der Taufe von der Kirche ausgeübt in einer eigenen Busseinrichtung. Sehen wir zunächst, dass es eine solche bei den Nestorianern gegeben hat. Im folgenden Abschnitte untersuchen wir dann die Frage der geheimen Beichte und deren Notwendigkeit. Narsai teilt folgende Proklamation bei der Liturgie mit: « Jeder, der Busse getan hat und zurückgekehrt ist vom falschen Glauben der Häresie, soll, bis er bezeichnet ist, nicht an den Mysterien der Kirche teilnehmen. Jeder, der den Glauben verleugnet hat und zurückgekehrt ist zu seiner (früheren) Lage, soll nicht teilhaben (an den Geheimnissen), bis er absolviert ist durch das Zeichen der Kir-

(1) *Commentaries* I S. 286.
(2) Vosté S. 30.
(3) *Liber Margaritae* IV, 7 S. 334-35 (Übers., 360).
(4) I, 1 f. 7 r.
(5) ebenda.
(6) *Borg. Syr.* 81 f. 37 v. Frage 18.
(7) Vosté, *Pontificale* II, S. 170.

che » (1). Die Synode des Jahres 486 bestimmt, dass ein Priester, der Ehebruch begangen hat oder der Unzucht überführt wurde, abgesetzt werden soll, bis er Busse getan hat und der Absolution (ܫܪܝܐܬܐ) für würdig erachtet wird. Wer die Empfängnis verhütet, soll aus der kirchlichen Gemeinschaft und vom priesterlichen Range ausgeschlossen werden (2). Im Leben des Katholikos Mar Aba lesen wir : « Manche standen wegen ihrer Sünden in Sack und Asche an seiner Tür und erhielten Nachlassung ». Und zwar pilgerten die Leute zu ihm hinaus an den Ort seines Exils (3). Die Synode des Jahres 544 bestimmt : Solche, die eine Ehe geschlossen haben, obwohl sie miteinander verwandt sind, sollen ein Jahr lang Busse tun, beten, fasten und Almosen geben. Dann wird ihnen die Absolution gegeben (ܫܪܝܬܐ ܕܚܛܝܐ) (4). Es wird ferner von Leuten berichtet, die sich der Busse durch die Fürsprache einflussreicher und mächtiger Persönlichkeiten zu entziehen suchen. Man soll ihnen noch mehr Busszeit auferlegen, « wenn sie nicht Erbarmen mit ihrer Seele haben und die Gesundheit durch die Verzeihung und die Absolution der Kommunität (ܫܪܝܬܐ ܕܥܕܬܐ ܕܠܐ) wiedererlangen wollen » (5). Denen, die Sünden der Unzucht begangen haben, werden Bussen (die Kanones) auferlegt. Zuvor werden sie von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Die Vorbedingung für die Auferlegung der Busse ist die Reue. « Wenn der Kanon erfüllt ist, wird man ihnen durch die Absolution (ܫܪܝܬܐ) erlauben, an der Gemeinschaft der Kirche teilzunehmen » (6). Aehnliche Bestimmungen kehren öfters wieder (7).

Wir können also die alte Busseinrichtung der Nestorianer wie folgt beschreiben : Für schwere Vergehen wird Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft verhängt. Es scheint sich um öffentliche Vergehen zu handeln ; denn es wird nirgends gesagt, dass der Sünder sich selbst anzeigen muss. Der Fall der Empfängnisverhütung ist allerdings an sich geheim. Es werden Bussen auferlegt. Nach deren Leistung wird der Büssende durch die Absolution (Entsühnung) wieder zur kirchlichen Gemeinschaft und zu

(1) *Hom.* XVII, Connolly S. 2.
(2) Chabot, *Synodicon* S. 305, (Syrisch : 58), can. 3.
(3) Braun, *Ausgewählte Akten* S. 207.
(4) Chabot, *Synodicon* S. 337 Syrisch : 84).
(5) a. a. O , S. 360 (Syrisch : 103), can. 12.
(6) a. a. O., S. (Syrisch : 105), can. 17.
(7) Synode des Jahres 576, S. 377. can. 5 ; S. 378, can. 8.

den Geheimnissen zugelassen. Die ganze Einrichtung erscheint mehr als eine Bereinigung öffentlicher Skandale in der kirchlichen Gemeinschaft und vor dieser.

Sehen wir noch weitere Beispiele für diese Art der Busse : Die Chronik von Seert berichtet, wie auch einfache Priester die Exkommunikation verhängen, z. B. wegen Diebstahl ([1]) oder Unzucht ([2]). Išoʿyahb III. erwähnt in einem seiner Briefe, dass die Abgefallenen, die vom Katholikos auferlegte Busse tun müssen und erst dann wieder zu den Geheimnissen zugelassen werden ([3]). Nach Timotheus I. werden solche, die den Glauben willentlich verleugnet haben, und auch andere Sünder nicht durch eine zweite Taufe, sondern durch « die Entsühnung und die Bezeichnung mit dem Oel der Salbung wieder zu Hausgenossen Christi und der katholischen Kirche » ([4]). In den Kanones des Išoʿyahb erscheint die Busseinrichtung ganz in der beschriebenen Art. Er nennt z. B. folgende Vergehen, auf denen Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft oder wenigstens von den Geheimnissen als Strafe steht : Mord ([5]), unbefugte Ausübung höherer Weihegrade ([6]), Heirat einer Hure durch einen Diakon ([7]), Ehebruch ([8]), Zauberei, falscher Glaube, Diebstahl, Verleumdung ([9]), Schlägerei ([10]). Als Bussen erwähnt er : in Sack und Asche Busse tun ([11]), und zwar vor der Kirche ([12]), fasten, beten und weinen, Almosen geben ([13]). Nach Leistung der Busse kommt die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft und die Absolution ([14]). Die Exkommunikation kann auch durch den einfachen Priester verhängt werden ([15]).

([1]) PO VII S. 131–32.
([2]) PO XIII S. 525.
([3]) *Liber Epistularum* S. 193.
([4]) *Epistulae* S. 8
([5]) Sachau, II S. 173 § 125.
([6]) a. a. O S. 175 § 130.
([7]) S. 45.
([8]) S 86 § 38 ; S. 69 § 14.
([9]) S. 69 § 14.
([10]) ebenda § 13.
([11]) S. 45 ; S. 65 § 5 ; S. 69 § 13–14.
([12]) S. 87 § 38.
([13]) ebenda.
([14]) ebenda, und S. 69 § 13.
([15]) ebenda § 14–15

Zur Zeit des Anonymus scheint die öffentliche Busse nicht mehr in der alten Weise in Uebung zu sein. Er sagt, dass früher mit den Katechumenen auch die Sünder, die wegen ihrer Sünden sich den heiligen Geheimnissen nicht nähern durften, herausgewiesen wurden. Wir finden bei ihm nichts über die alte Busseinrichtung. Ebedjesu erwähnt unter anderem für Unzucht öffentliche Busse in Sack und Asche mit Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft ([1]). Ebenso wird für Zauberei Ausschluss aus der Gemeinschaft der Gläubigen verhängt ([2]). Man fragt sich nur, in welchem Ausmasse diese Dinge, die er aus älteren Quellen wiedergibt, wirklich zu seiner Zeit noch in Gebrauch waren. Timotheus II. erwähnt Bussriten für die vom Glauben Abgefallenen ([3]). Auch müssen nach ihm die vom Priester Exkommunizierten vor Beginn der eigentlichen Opferfeier die Kirche verlassen ([4]). Aber auch hier handelt es sich wohl nur um eine Erinnerung an vergangene Gebräuche. Badger bezeugt allerdings noch für das vergangene Jahrhundert, dass Exkommunikation mit Ausschluss auch aus der bürgerlichen Gemeinschaft für schwere Skandale bei den Nestorianern noch in Gebrauch war. In leichteren Fällen verhängen sie nur den Ausschluss von der Kommunion ([5]).

4. *Geheime Busse ?*

Wir kommen nun zur Frage der geheimen Beichte. Das erste Zeugnis für ihre Existenz finden wir bei Išoʿyahb I. : « Ueber den, der im geheimen gesündigt hat und im geheimen bereut, aber fürchtet, bekannt zu machen, aus Angst, entdeckt zu werden und Vergewaltigung und Verachtung erdulden zu müssen von den Grausamen und den Spöttern. Kann er nicht in irgend einer Weise sich bessern, seine Heilung finden und dem Verderben entgehen? Der Hl. Geist hat die Priester aufgestellt als Aerzte der Seelen inmitten seines Schafstalles, damit sie durch die Heilmittel der geistlichen Lehre und die Hilfe des Gebetes den Büssenden gnädig seien vor dem, der den Büssenden barmherzig ist, damit ferner

([1]) *Coll. Can.* tract. VIII, 21 S. 151-52 ; tract. II. 23 S. 51 ; II, 27 S. 52.
([2]) tract. VI, can. 18, S. 118.
([3]) VII, 6 f. 151 r.
([4]) IV, 15 f. 105 v.
([5]) Badger II S. 182.

die Priester, die Diener der Verzeihung, die Verwundeten heilen und sie dem Leibe der Kirche wieder einfügen, von dem sie getrennt waren und an dessen Gesundheit sie nicht teilnahmen, während der ganzen Zeit, als sie auf dem Schmerzensbett der Sünde gequält wurden. Deswegen brauchen die Priester, die den Dienst der Entsühnung ausüben müssen, einen mitleidigen Geist, völlig frei von Grausamkeit, sie brauchen ständiges Gebet ohne jede Nachlässigkeit. Wie geschickte und kluge Aerzte zahlreiche Krankheiten heilen, ohne sie bekannt zu machen, weil sie wissen, dass sie so die Schmerzen beruhigen und lindern, so und noch mehr müssen die geistigen Aerzte, die Priester der Kirche, leiden mit denen, die krank sind, als ob sie es selbst wären, und sie müssen sie sorgsam von der Krankheit der geheimen und schweren Sünden abwenden. Sie dürfen sie nicht bekannt machen, sondern sie sollen sie heilen durch ihre göttliche Kunst und durch die geistlichen Heilmittel, die ihren Händen anvertraut sind ». Hier wird ohne Zweifel die geheime Beicht der Sünden empfohlen. Der Büssende soll, wenn er an Ort und Stelle keinen klugen Priester findet, dem er seine Sünden mitzuteilen wagt, anderswohin gehen und einen solchen suchen. Es ist aber nicht unbedingt notwendig, dass der Büssende seine Zuflucht zum Priester nehme. Er kann auch allein zur Verzeihung der Sünden gelangen : « Wir kennen auch andere, die allein vor Gott mit vieler Mühe und Geduld ihre Wunden geheilt haben, weil sie keinem Vertrauen schenken wollten, z. B. jener selige Bischof, der durch Gewalt gezwungen abfiel und den Götzen opferte ». Dieser Bischof tat dann 37 Jahre lang Busse. Dann wurde ihm geoffenbart, seine Sünde sei vergeben. Weiter unten schärft Išoʿyahb den Priestern noch einmal die Schweigepflicht ein (1).

Babai spricht von dem « Feuer der Busse und der Zerknirschung, das nach der Taufe den Menschen reinigt » (2). « Wenn die (in der Taufe geschenkte) Reinheit beschmutzt wurde und das erleuchtende Licht erloschen ist, bringt die Busse, die Betrachtung, die Aszese leicht Hilfe » (3). Von Bekenntnis vor dem Priester und Lossprechung ist nicht die Rede. Der Anonymus sagt von den Verstorbenen, die gesündigt haben : « Sie sind gereinigt

(1) Chabot, *Synodicon* S. 433-35.
(2) Frankenberg, *Euagrius* S. 215.
(3) a. a. O., S. 267.

worden, einmal durch die Taufe und dann durch das Essen der Geheimnisse » (1) Die Busse wird hier nicht erwähnt. Vor der hl. Kommunion kennt er nur eine allgemeine Bitte um Verzeihung, auf Grund deren Gott uns unsere Sündern verzeiht, wenn wir unseren Feinden vergeben (2). Der Priester, der hört, « wie die ganze Gemeinde um Entsühnung bittet, betet sofort wie ein wahrer Mittler für seine Herde : ' Lass nach, o Herr, durch deine Güte die Sünden und Schulden deiner Knechte...' » (3). Den Friedensgruss : « Der Friede sei mit euch », erklärt er als Bestätigung für die bereits gewährte Verzeihung der Sünde (4). Das « sanctum sanctis » darf nach dem Anonymus nicht so interpretiert werden, als ob der Empfang der hl. Kommunion Heiligkeit und Vollkommenheit voraussetze. Die Heiligen, die hier gemeint sind, sind nicht die Menschen, sondern die drei göttlichen Personen (5). Unmittelbar vor dem Austeilen der hl. Kommunion proklamiert der Diakon : « Sieh der König ist bereit, zu euch zu kommen und durch sein Erbarmen eure Sünden zu verzeihen ... » (6). Der Diakon bittet den Priester, dass er das Volk segne und lossprechе. « Und da es nicht sein kann, dass sie (an den Geheimnissen) sich erfreuen, wenn nicht vorher die Sünden verziehen werden, zeigt (der Priester) bald seine Güte und erfüllt die Bitte Gabriels (des Diakons) » (7). Es dürfen aber doch nicht alle unterschiedslos auf Grund der allgemeinen Anklage und Lossprechung sich den Geheimnissen nähern. « Und wenn einer, obwohl er durch den Glauber würdig ist, dennoch in schlechten Sitten der Sünde lebt und in gar keiner Weise Werke des Glaubens übt, so wird er wie der Mann, der kein des Mahles würdiges Kleid anhatte, vom Genuss der Geheimnisse ausgeschlossen durch das Wort : ' Wer das Geheimnis nicht nimmt, soll gehen '. Denn auch wenn einer da ist, der wegen zufälliger (Sünden), die ihm zugestossen sind, das Geheimnis nicht empfängt, so stellt er auch das Bild dessen dar, der keine Kleider hatte, und soll hinausgehen » (8). Es gibt also doch Sünden,

(1) Anonymus II S. 124.
(2) a. a. O., S. 66.
(3) a. a. O., S. 67.
(4) S. 69.
(5) S. 69-70.
(6) S. 71.
(7) S. 72.
(8) S. 73.

welche vom Empfang der hl. Kommunion ausschliessen. Wie der Mensch von diesen loskommt, darüber sagt der Anonymus nichts. Von geheimer Beichte finden wir bei ihm kein Wort.

Išoʿdad von Merv kommentiert die Stelle aus dem ersten Korintherbriefe : « Wer unwürdig dieses Brot isst... », (11, 27) und bemerkt hierzu, Paulus wolle unmöglich sagen, wir müssten von aller Sünde rein sein, wenn wir uns der hl. Eucharistie nähern ; denn das ist dem Menschen nicht möglich. Dann zitiert er den « Erklärer » : « Ich sage im Vertrauen des Glaubens, dass sogar wenn jemand in eine von den grossen Sünden gefallen ist, aber gewillt ist, sich von jeder bösen Tat zu enthalten und an der Gerechtigkeit festzuhalten und den Geboten Christi entsprechend zu leben, und dann sich den Geheimnissen nähert, er seines Glaubens nicht beraubt ist. Aber wenn jemand grosse Sünden begeht und sich noch in ihnen wälzt, so muss man ihn von der Teilnahme an den Geheimnissen zurückhalten » (1). Von der Notwendigkeit der Beichte redet er nicht, obwohl man in diesem Zusammenhang hierüber doch ein Wort erwarten müsste.

In einer der *Fragen über den Dienst des Altares* werden die Gläubigen getadelt, die ohne vorher die Füsse des Priesters zu küssen und ihn um Vergebung zu bitten, die Kommunion empfangen (2). Ob hier von einer eigentlichen Beicht die Rede ist, scheint doch recht zweifelhaft. Es ist wohl nur eine liturgische Zeremonie gemeint, von der auch Timotheus II. spricht : Die Gläubigen küssen dem Priester während der Liturgie die Hand, « damit sie ihm ihre Sünden empfehlen, weil er eingesetzt ist zu entsühnen und zu vergeben » (3). In der Geschichte der Mönche des Kubilai Khan wird von dem nestorianischen Mönch Barsauma berichtet, wie er in Rom aus der Hand des Papstes die hl. Kommunion empfing, nachdem er zuerst seine Sünden bekannt und vom Papst absolviert worden war (4). Die Beichte muss ihm doch wohl nicht etwas völlig Unbekanntes gewesen sein, wenn er sich dazu in Rom ohne weiteres bereit fand. Bei Ebedjesu finden wir ein klares Zeugnis für die Existenz der geheimen Beichte und ein anderes, nicht weniger klares, gegen sie. Er schreibt im *Buch der*

(1) *Commentaries* V, 2 S. 36-37 ; vgl. Mingana VI, 262 (120).
(2) van Unnik S. 166, Frage 24.
(3) IV, 15 f. 107 r.
(4) Budge, *The monks* S. 192.

Perle : « Die Gläubigen sollen, so oft sie den Fehlern der gebrechlichen Menschennatur erliegen, zum Ort der Heilung sich begeben und ihre Krankheiten den geistlichem Aerzten zeigen, damit sie durch die Entsühnung und die Busskanones die Gesundheit des Geistes wieder erlangen, und dann mögen sie rein zum Mahle des Herrn hinzutreten, wie der grosse Lehrer zu tun befohlen hat. Unser Herr hat das Heilmittel der Busse Männern anvertraut, die in dieser Kunst sehr erfahren sind, nämlich den Priestern der Kirche » (1). In seiner Liturgieerklärung, die im *Ordo iudiciorum* enthalten ist, sagt derselbe Ebedjesu jedoch : « Das Bekenntnis der Sünden vor dem Nehmen der Eucharistie, das die verschiedenen Kommunitäten und Sekten der Christen vor dem Menschen verrichten, legen wir hier vor Gott ab und wir versprechen, nicht mehr zu sündigen, auf dass wir rein zum Leib und Blute Christi hinzutreten » (2). Der gleiche Text findet sich auch bei Timotheus II. (3). Wie sollen wir diesen Widerspruch lösen ? An der ersten Stelle im *Buch der Perle* dürfte es sich nur um einen Rat handeln, den Ebedjesu den Gläubigen gibt, während er in der Liturgieerklärung nüchtern den tatsächlichen Zustand beschreibt : Der Rat wurde nicht mehr befolgt. Der Text im *Buch der Perle* ist ein Zitat aus dem liturgischen Buch der *Khudra* (4). Auch das legt nahe, keine voreiligen Schlüsse über die tatsächliche Lage zur Zeit des Ebedjesu zu ziehen. Es dürfte also zu Beginn des XIV. Jahrhunderts die Beicht bei den Nestorianern schon ausser Gebrauch gewesen sein. Hierfür spricht auch die Tatsache, dass Wilhelm von Rubruk bereits um die Mitte des XIII. Jahrhunderts bei den Nestorianern der Mongolei die Beichte nicht mehr in Uebung fand (5). In den liturgischen Büchern finden wir im Ritus der Prothesis noch eine Erinnerung an die geheime Beichte :

(1) *Liber Marg.* IV, 7 S. 360.

(2) *Ordo iudiciorum* S. 100.

(3) IV, 15 f. 114 r.

(4) Badger II S. 411 Anm.

(5) van den Wyngaert I S. 284. Beim Stamme der Erküt besteht der Gebrauch, dass die gebärende Frau ihre Sünden der Schwiegermutter oder einer anderen Frau bekennt. Hierdurch soll die Geburt beschleunigt werden. (A. Montaert, *Les Erküt, descendants des chrétiens médiévaux chez les Mongols Ordos*. Sonderdruck *Ordosica*, Peking 1934, S. 10). Es dürfte hier kaum ein Überbleibsel der Beicht vorliegen, da wir von deren Existenz unter den Mongolen sonst nichts wissen.

« Unser Herr gab die Medizin der Busse den besiegelten Aerzten, welche die Priester der Kirche sind. Lass den, welchen Satan mit den Wunden der Schlechtigkeit geschlagen hat, kommen und seine Schäden den Jüngern des weisen Arztes zeigen. Sie werden ihn mit geistlicher Medizin heilen » (1). Wenn Johannes Sulaqa erklärt, dass ein grausamer Tyrann die Beichte bei den Nestorianern abgeschafft habe, so dürfte dies nicht, wie Assemani meint (2), zur Zeit des Sulaqa, sondern schon viel früher geschehen sein. Bei den Malabarchristen war nach Josef von Indien die Beicht zur Zeit der Ankunft der Portugiesen noch in Gebrauch (3). Andere Zeugnisse stehen jedoch dagegen. Der Jesuit Franz Roz, der eine Generation nach Josef lebte, berichtet, wie der indische Bischof Jakob die Beicht nach lateinischem Vorbild bei den Malabarchristen einführte. Er übersetzte die lateinische Absolutionsformel (4). Die Synode von Diamper nennt die Nestorianer « geschworene Feinde der Beichte » und bezeichnet die Lehre von der Beichte als in Indien unbekannt (5).

In der gesamten nestorianischen Tradition finden wir, wie wir sahen, recht wenig über die geheime Beichte. Sie scheint nie als unbedingt notwendig angesehen worden zu sein. Ebedjesu ist der einzige, der « die Vergebung der Sünden » unter seinen sieben Geheimnissen aufführt (6). Hier dürfte lateinischer Einfluss vorliegen, wie auch in der Siebenzahl. Sonst wird die Busse nie « Geheimnis » genannt.

Im XVIII. Jahrhundert finden wir den Gebrauch der Beichte vereinzelt bei den Nestorianern der Ebene von Mossul (7). Sie haben hier die Bussliturgie des Jakobiten Dionysius Bar Ṣalibi mit latinisierenden Veränderungen in der Absolutionsformel übernommen. Der Einfluss der lateinischen Missionare ist hier mit Händen zu greifen. Für die nestorianische Tradition als ganzes sind diese späten, von anderen übernommenen liturgischen Texte belanglos.

(1) Brightman S. 250.

(2) BO III, 2 S. 288. Vgl. Giamil S. 178.

(3) BO III, 2 S. 286. 290.

(4) G. Schurhammer, *Three letters of Mar Jacob Bishop of Malabar* 1503–50, in *Gregorianum* XIV (1933) 84.

(5) Mansi 35 c. 1261. 1266.

(6) *Liber Margaritae* IV, 1 S. 355.

(7) I. M. Vosté, *La confession chez les Nestoriens*, in *Angelicum* VII (1930) S. 25.

Für die Uebernahme der Bussliturgie des Bar Ṣalibi und ihre Angleichung an das lateinische Vorbild haben wir ein erheblich früheres Zeugnis im Codex Vaticanus Syriacus 45, der im Jahre 1556 geschrieben wurde von dem Bischof Josef, der vom Patriarchen Ebedjesu, dem Nachfolger Sulaqas für Indien geweiht wurde ([1]).

Ueber die neuere Praxis bei den Nestorianern berichtet Badger wie folgt : Die Gläubigen, welche die hl. Kommunion empfangen wollen, fragen privat den Priester um Rat. Dann spricht dieser über alle zusammen, während sie knien, Absolutionsgebete. Eine Spur von Bekenntnis findet sich noch, da der Priester wegen der Verschiedenheit der Riten für den einen oder den anderen Fall fragen muss, ob jemand willentlich oder unwillentlich den Glauben verleugnet habe ([2]).

5. *Bussriten und Absolution.*

Von jeher waren bei den Nestorianern Bussriten im Gebrauch. Was können wir aus diesen für den Charakter der Busseinrichtung schliessen ? Bei Narsai lesen wir, dass der von der Häresie sich Bekehrende bezeichnet und absolviert wird durch das Zeichen der Kirche ([3]). Die Synode des Jahres 554 schreibt für solche, die Aberglauben treiben, den Gebrauch des vom Priester geweihten « Oeles des Gebetes » zu ihrer Heilung vor. Durch Fasten, Gebet und Belehrung soll der Sünder allmählich der Wiederzulassung zu den Geheimnissen würdig gemacht werden ([4]). Das Ganze erscheint als ein Heilverfahren, nicht als eine autoritative Lossprechung. In der *Chronik von Seert* wird berichtet, wie der Katholikos Ezechiel (VI. Jahrh.) über die von dem abgesetzten Katholikos Josef geweihten Priester und Diakone vor dem Altare die Sühnegebete (صلاة الاستغفار والتمحيض) sprach ([5]). Die älteste eingehende Beschreibung der Bussriten finden wir bei Timotheus I. Nach einleitenden Gebeten und Gesängen heisst es : « Er (der Priester) spreche über ihn (den zu Versöhnenden) das Gebet der Handaufle-

([1]) *Bibl. Apost. Vatic. Catalogus, Partis I, t. II, Comp. cod. chald. sive syr.*, Paris 1926, S. 303.

([2]) Badger II S. 155. 159. Nach Maclean (S. 265) ist die Ohrenbeichte bei den Nestorianern nicht mehr im Gebrauch.

([3]) *Hom.* XVII, Connolly S. 2.

([4]) Chabot, *Synodicon* S. 364, can. 19.

([5]) PO VII S. 193.

gung der Versöhnung, das in den Kodizes geschrieben ist. Und der Priester lege seine Hand auf das Haupt des zu Versöhnenden und bezeichne sein Haupt mit dem Zeichen des Kreuzes am Ende des Stillgebetes und er bezeichne ihn mit dem Oel der Salbung auf der Stirn mit dem rechten Daumen von unten nach oben und von der rechten Seites des zu Versöhnenden zur linken. Und der Priester spreche : ' Es wird bezeichnet, gesegnet, geheiligt und vollendet N. N. im Namen des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes, in Ewigkeit Amen '. Und sie antworten : ' Amen ' » (1). Dieser Ritus ist in erster Linie für vom Glauben Abgefallene, die zurückkehren, bestimmt, kann aber auch, wie ausdrücklich gesagt wird, für andere Sünder, die den Glauben nicht verleugnet haben, gebraucht werden (2). Die *Fragen über die Verlobung und Ehe etc.* geben ebenfalls eine kurze Beschreibung des « Ritus der Entsühnung ». Hier wird unterschieden, ob der Büssende willentlich oder unwillentlich vom Glauben abgefallen ist. Nur wenn er willentlich abgefallen ist, braucht es die Salbung mit Oel, die hier, « Bezeichnung der Taufe » genannt wird. Die Formel lautet wie bei Timotheus I. Wenn ein Jakobit zurückkehrt, soll noch eine Bezeichnung hinzugefügt werden mit der Formel : « Es wird bezeichnet und geheiligt und teilhaft gemacht unseres wahren, orthodoxen, nestorianischen Glaubens N. N. im Namen des Vaters etc. » (3). Hier scheint der Bussritus also nur für die vom Glauben Abgefallenen dazusein. In ganz ähnlicher Weise beschreibt auch Timotheus II. die Bussriten. Auch er spricht nur von solchen, die vom Glauben abgefallen sind (4). In den Handschriften wird die Bussliturgie dem Katholikos Išoʿyahb zugeschrieben. Dass der Ritus tatsächlich sehr alt ist, beweist der oben angeführte Text bei Timotheus I. Die Zeremonien sind in erster Linie für Apostaten gedacht, wurden aber auch für andere Sünder ausgeführt, wie aus einer Rubrik eines nestorianischen Kodex hervorgeht : « Dieser Ritus der Versöhnung dient für den, der Mohammedaner ist und sich bekehrt oder Sabäer oder Magier (Anhänger der Religion der Perser) oder Jude oder sonst Anhänger irgend einer sonstigen Religion, die den Namen Christi nicht anruft.

(1) *Epistolae* S. 21.
(2) a. a. O., S. 8.
(3) Vat. Syr. 150 f. 92 v.
(4) VII, 6 f. 151 r.

Ebenso dient er für den, der Fett gegessen hat zur Zeit des Fastens unseres Herrn oder der in irgend eine Sünde gefallen ist » ([1]). Bei Vosté finden wir auch ein « Gebet über einen Laien, der vom Bischof exkommuniziert war und Busse tut » ([2]). Es wird hier um Vergebung der Sünden gebetet und um Wiederzulassung zur Herde Christi und zu den Geheimnissen. Nach dem « Ritus der Versöhnung eines Apostaten », wie ihn Vosté veröffentlicht ([3]), soll der Büssende drei Tage in Sack und Asche in der Kirche Busse tun. Am dritten Tage « wird er von seinen Sünden absolviert ». Die Gebete bei der Handauflegung enthalten die Bitte um Vergebung der Sünden und um Wiederzulassung zur Herde Christi und zu den heiligen Geheimnissen, aber keinen Hinweis auf die von Christus verliehene Vollmacht der Sündenvergebung ([4]). Am Schluss finden wir noch andere Gebete der Handauflegung der Versöhnung. Im ersten wird auf die Uebertragung der Vollmacht zur Sündenvergebung bei Joh. 20, 23 und auf die Stelle bei Jakobus 5, 14-15 verwiesen (« wenn einer gesündigt hat, so rufe er die Priester der Kirche ») ([5]).

6. *Nachlassung der Sünden durch die Bussriten.*

Wie aus diesen Gebeten der Versöhnung hervorgeht, soll nach der Auffassung der Nestorianer die Sünde durch die Bussriten wirklich nachgelassen werden. Es handelt sich nicht bloss, wie man bei der Beschreibung der öffentlichen Busse aus alter Zeit meinen könnte, um Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft. Es folgt dies schon aus dem, was oben über die Vollmacht der Sündenvergebung gesagt wurde. Schon Timotheus I. sagt von dem Oele der Salbung, mit dem der Büssende bezeichnet wird : « Es wäscht ab und reinigt vom Aussatz der Gotteslästerung und vom Schmutz der Gottlosigkeit » ([6]). Manchmal

([1]) Vosté, *Pontificale* II, S. 169 ; Codex P 1 Maussiliensis cod. 55 anni 1568.

([2]) a. a. O., S. 164.

([3]) a. a. O., S. 165 ff.

([4]) a. a. O., S. 167-68.

([5]) S. 170, Codex P 1.

([6]) *Epistulae* S. 14.

erscheint die Sündenvergebung freilich mehr als das Resultat der Ermahnungen und Vorschriften des Priesters und der Bemühungen des Pönitenten, denn als Ergebnis einer autoritativen Lossprechung. So erklärt Ebedjesu, der Mensch werde von den geistlichen Aerzten geheilt, wenn er sein Leben ihren Vorschriften anpasse ([1]).

([1]) *Liber Margaritae* IV, 1 S. 330 (Übers., 356).

IX. Kapitel.

Die Krankenölung.

Am wenigsten von allen Sakramenten ist bei den Nestorianern über die Krankenölung zu finden. Der schon mehrmals erwähnte Bischof Josef von Indien berichtet, dass die Malabaren die Letzte Oelung nicht kennen, aber statt dessen die Leiber segnen ([1]). Wilhelm von Rubruk bezeugt, dass bei den Nestorianern der Mongolei die Letzte Oelung nicht in Gebrauch war. Sie hatten aber ein gesegnetes Oel. Dieses benutzte Wilhelm selbst, um einem Sterbenden die Letzte Oelung zu spenden, da er kein Krankenöl bei sich hatte ([2]). Der Gebrauch von gesegnetem Oel für Kranke wird an einigen wenigen Stellen bezeugt. Diese Salbung wird aber nie « Geheimnis » genannt und nicht auf göttliche Einsetzung zurückgeführt. In der Biographie des Katholikos Mar Aba wird berichtet, wie er während einer ansteckenden Krankheit Oel segnete. Damit salbte man dann einen Kranken, der so geheilt wurde. Auch einer besessenen Frau schickt Mar Aba gesegnetes Oel. Sie salbt sich selbst, und der Teufel weicht von ihr ([3]). In einem Kanon der Synode des Jahres 554 lesen wir : « Wenn jemand von denen, die in diese grosse Schwachheit (Zauberei) gefallen sind, sich bekehrt, dann soll man ihm als Mittel der Genesung, wie auch dem, der körperlich krank ist, das Oel des Gebetes geben, von den Priestern gesegnet, und das Wasser des Gebetes, das Fasten, das Gebet... » ([4]).

([1]) BO III, 2, S. 271. Nach der Synode von Diamper kennen die Malabaren die Krankenölung nicht (Mansi 35, c. 1272).

([2]) van den Wyngaert I, S. 284. Bei den Erküt ist eine Zeremonie im Gebrauch, die « Salben der Sterbenden » genannt wird. Der Priester salbt den ganzen Leib des Kranken mit einem Saft der Frucht des Sophora aus Japan (Mostaert, S. 13). Da wir sonst keinen Anhaltspunkt für die Existenz der Krankenölung bei den Mongolen haben, scheint es sehr gewagt, hier ein Überbleibsel der Krankenölung zu vermuten.

([3]) Braun, *Ausgewählte Akten*, S. 207.

([4]) Chabot, *Synodicon*, S. 364, can. 19.

Die *Chronik von Seert* berichtet, wie der hl. Mar ʿAbda über einen kranken Heiden betet und ihn mit dem « Oel der Segnung » salbt (1). In den *Fragen über die Taufe* ist von einem « Oel der Gnade des Heiligen » die Rede, das denen gegeben wird, die Gnade nötig haben. Das « Oel der Salbung » dient dagegen ausschliesslich für die Taufe (2). Kurz darauf heisst es, dass von dem « Oel der Gnade des Heiligen » den Kranken gegeben wird (3). Es handelt sich hier um Oel, nicht um das Ḥnana. Dies geht auch aus der folgenden Frage hervor : « Das Oel, das der Priester geweiht und mit dem er die Täuflinge gesalbt hat, blieb in dem Becken und er goss es in das Horn der Gnade, mit dem er das Oel, das er geweiht hat, bezeichnete. Für was wird es gehalten : für Oel der Salbung oder Oel der Gnade des Heiligen » ? Die Antwort lautet, eine solche Vermischung sei unzulässig (4). Wenn es sich um das Ḥnana handelte, wäre die Frage, ob das Gemisch als Oel der Salbung gelten könne, sinnlos. Ausserdem wird mit dem Ḥnana das bei der Taufe zu weihende Oel nicht bezeichnet.

Assemani führt für die Existenz der Krankenölung noch einen Text aus dem Pontificale an, wo es als Amt des Priesters bezeichnet wird, den Kranken die Hände aufzulegen, damit sie geheilt werden ». Dies bezeichnet er als « clarissimum extremae unctionis indicium » (5). Er ist nicht gerade anspruchsvoll, was die Kraft der Beweise betrifft. Der klassische Text im 5. Kapitel des Jakobus-Briefes wird nie im Sinne der Krankenölung gedeutet. Elias von Nisibis sieht in ihm nur eine Empfehlung des Gebetes (6).

Als eine Art Ersatz für die Letzte Oelung kann das Ḥnana (= pietas) gelten. Es wird bereits in der *Chronik von Seert* mehrmals erwähnt. Der hl. Mar ʿAbda gibt kranken Heiden vom Ḥnana und heilt sie so (7). An anderer Stelle wird berichtet, wie man das Ḥnana als eine Art Talisman gebraucht. Ein Maun, der vom Gouverneur schlecht behandelt wird, erhält vom hl. Rabban Simeon den Rat, Ḥnana bei sich zu tragen, wenn er zum Gou-

(1) PO XIII, S. 588.
(2) *Vat. Syr.* 150, f. 55 r.
(3) a. a. O., f. 55 v–56 r.
(4) a. a. O., f. 54 v–55 r.
(5) BO III, 2, S. 276.
(6) *Beweis der Wahrheit des Glaubens*, S. 89.
(7) PO XIII, S. 588.

verneur geht. Er tut das und wird nun von diesem gut behandelt ([1]). Der hl. Rabban Khoudahwi gab Kranken Ḥnana zu trinken und sie wurden gesund ([2]). Das Ḥnana darf nicht als Schmuck an der Stirn der Kinder verwendet werden ([3]). Den Ritus der Herstellung des Ḥnana teilt Vosté in seiner Ausgabe des Pontificale mit. Man soll Staub nehmen von « einem Ort, an dem die Martyrer gekrönt worden sind ». Dieser Staub wird in ein Gefäss mit Oel und Wasser gegeben. Man giesst noch mehr Wasser hinzu. Aus der Masse soll man dann Fäden machen und diese auf einem Leintuch trocknen lassen. Zuletzt soll man « die Gnade des hl. Thomas » (Staub vom Grabe des hl. Thomas) nehmen und in Kreuzform in das Gefäss, in welches die Fäden gelegt wurden, hineinstreuen. Dabei wird gesprochen : « Es wird bezeichnet und geheiligt dieses Ḥnana mit dieser Gnade des hl. Apostels Thomas zur Gesundheit und Heilung des Leibes und der Seele im Namen des Vaters etc. » ([4]). Nach Assemani gibt man das Ḥnana den Kranken zu trinken ([5]).

([1]) a. a. O., S. 449.

([2]) a. a. O., S. 593.

([3]) S. 596.

([4]) Vosté, *Pontificale* IV, S. 399; vgl. über das Ḥnana auch Denzinger II, S. 423 Anm.; BO III, 2, S. 277.

([5]) BO III. 2, S. 279.

SCHLUSS

Wir haben uns bemüht, die nestorianische Sakramententheologie von innen heraus darzustellen, ohne sie in ein vorher gegebenes Schema hineinzuzwängen. Die Nestorianer selbst sind zu keinem systematischen Aufbau der Sakramententheologie gekommen. Wir haben versucht, ihre Gedanken in einer Weise systematisch zu ordnen, die ihrer eigenen Auffassung gerecht wird. Man könnte fragen, warum wir nicht lieber statt des systematischen Aufbaues einen historischen gewählt und die nestorianische Sakramentenlehre in ihrem geschichtlichen Wandel vorgeführt haben. Unsere Antwort auf diese Frage ist: weil die historische Entwicklung in der Lehre der Nestorianer zu geringfügig ist, als dass sie als Einteilungsprinzip für unsere Arbeit in Frage käme. In welchem Umfang in der Lehre der Nestorianer über die Geheimnisse der Kirche ein geschichtliches Werden anzunehmen ist, das ist eine reine Tatsachenfrage, an die man nicht mit apriorischen Voraussetzungen herantreten darf. Es wäre ebenso verfehlt, von vorneherein anzunehmen, dass die Lehrmeinungen einem ständigen Wandel unterworfen waren, wie vorauszusetzen, sie seien in starrem Konservativismus unverändert von einem Jahrhundert zum andern überliefert worden. Es wurde im Laufe der Darlegungen des öfteren auf historische Entwicklung in der Auffassung der Nestorianer und in ihren Gebräuchen und auch auf ihr unwandelbares Festhalten an gewissen Grundanschauungen hingewiesen (S. 38. 46. 58. 60. 97. 109. 122. 123. 125. 135. 142. 147. 162 ff. 172-173. 182-189. 195 ff. 199. 214. 220. 252. 259. 261). Zum Schluss sei kurz im Zusammenhang dargestellt, was in der nestorianischen Sakramentenlehre unveränderliches Erbgut der Tradition ist und in welchen Dingen wir historische Entwicklung feststellen können.

Was die Lehre von den Geheimnissen der Kirche im allgemeinen betrifft, finden wir in allen Jahrhunderten immer die wesentlich gleiche Anschauung von der Bedeutung des Symbolismus, von den Geheimnissen als einer göttlichen Institution, von der Vollmacht zum Vollzug der Mysterien, die den Priestern der

Kirche von Gott verliehen wurde. Auch die Auffassung der Nestorianer über das Verhältnis zwischen Symbol und Wirklichkeit und über die Art und Weise der Wirksamkeit der Geheimnisse dürfte keinem Wandel unterworfen sein. Eucharistie und Taufe gelten zu allen Zeiten als die wichtigsten Sakramente. Beide sind Geheimnisse des Todes und der Auferstehung Christi, in beiden nehmen wir am Sterben und an der Verherrlichung Christi teil, beide schenken uns die Vergebung der Sünden.

Die Entwicklung in der nestorianischen Sakramententheologie geht im allgemeinen von ursprünglicher Einfachheit zu immer grösserer Kompliziertheit. Die Quellen, die am Anfang nur spärlich fliessen, werden mit der Zeit immer reichlicher. So kann auch manches, was uns als Ergebnis historischer Entwicklung erscheint, tatsächlich von Anfang an vorhanden gewesen sein ; nur melden uns die wenigen Dokumente aus der Frühzeit nichts darüber. Es ist jedoch auch wirkliche Entwicklung unverkennbar, aber weniger im Sinne eines Wandels der Anschauungen als in dem einer weiteren Durchdringung und Ausgestaltung des ererbten Gutes. Im mittleren Zeitabschnitt, von der Invasion der Araber bis zur Jahrtausendwende, finden wir zuerst eine allgemeine Theorie über das « Mysterium ». Nach der Jahrtausendwende werden diese allgemeinen Gedanken weiter ausgestaltet. Man beginnt über die zu den Geheimnissen « notwendigen Stücke » nachzudenken und spricht bei einzelnen Sakramenten von einer Zusammensetzung aus Materie und Form. In der zweiten Periode beginnt man in dem mare magnum der Geheimnisse zu unterscheiden zwischen solchen, die von Christus eingesetzt sind, und solchen, die nur von den Aposteln oder von den Vorstehern der Kirche angeordnet wurden. Die Weihen durch Handauflegung werden vor denen ohne Handauflegung hervorgehoben. Bis zu den letzten Autoren : Ebedjesu und Timotheus II. finden wir noch keine Aufzählung von Geheimnissen, die den Anspruch auf Vollständigkeit erheben will, sondern nur gelegentliche Aneinanderreihung verschiedener Riten oder auch von Gruppen besonders hervorragender Geheimnisse, wie Taufe und Eucharistie, oder : Taufe, Eucharistie und Handauflegung. Die Frage der Gültigkeit der Sakramentenspendung durch Häretiker wird zuerst im zweiten Zeitabschnitt von Išoʿyahb III. und Timotheus I. behandelt. Um die Jahrtausendwende tritt neben dem Symbolismus der Begriff der heiligen Sache mehr in den Vordergrund.

Nun zu den einzelnen Geheimnissen. Für die Priesterweihe gilt für alle Zeiten die Handauflegung als das entscheidende heilige Zeichen, das die Vollmacht des Priestertums und den Hl. Geist verleiht. In der Frühzeit werden zwar schon alle Rangstufen genannt, eingehender wird aber nur über die Hauptstufen: Bischof, Priester, Diakon gehandelt. Die Neunzahl der priesterlichen Grade tritt zuerst bei Išoʿbokt auf. Ueber alle einzelnen Rangordnungen ist im zweiten Zeitabschnitt schon mehr zu finden. Im dritten geben die Autoren noch weitere Einzelheiten. Die Altarweihe wird schon in der Frühzeit erwähnt. Nähere Einzelheiten hierüber erfahren wir aber erst später. Um die Jahrtausendwende wird eine sehr komplizierte Kasuistik ausgebaut über die Entheiligung und Wiederweihe des Altares.

Die wesentlichen Riten der Taufe sind zu allen Zeiten die gleichen. Die grundsätzliche Notwendigkeit der Taufe wird im allgemeinen von den Nestorianern festgehalten. Erörterungen über den Sinn und die Notwendigkeit der Kindertaufe finden wir, von einer Stelle bei Babai abgesehen, erst nach der Jahrtausendwende. Das Martyrium gilt allgemein als Ersatz für die Taufe. Die Salbung nach der Taufe wird in der Frühzeit nicht erwähnt. Im zweiten Zeitraum tritt sie auf. Der Gebrauch ist in der Folgezeit schwankend. Das « Horn des Oeles der Salbung » wird zuerst vom Anonymus auf uralte Tradition von den Propheten her und dann von Emmanuel Bar Šaḥḥare auf apostolische Ueberlieferung zurückgeführt. Die Legende über den Ursprung des Hornes im einzelnen kommt erst viel später auf. Die spätere Aufzählung von Arten der Taufe finden wir in der Frühzeit noch nicht.

Was die hl. Eucharistie angeht, ist die Stellungnahme der Nestorianer zur Frage der wirklichen Gegenwart und der Wesensverwandlung, von wenigen Schwankungen abgesehen, ganz einheitlich. Auch die Erklärung der eucharistischen Wandlung durch die Parallele mit der nestorianisch aufgefassten Menschwerdung findet sich von Anfang an und auch noch bei den letzten Autoren. In der ganzen nestorianischen Tradition gilt die hl. Eucharistie als Geheimnis des Opfertodes Christi. Die Konsekration wird einhellig der Epiklese zugeschrieben. Die Aufbewahrung der hl. Eucharistie wird ganz allgemein grundsätzlich abgelehnt und nur für Ausnahmefälle in eingeschränktem Umfange gestattet. Genauere Angaben über die Zusammensetzung des eucharistischen Brotes und über die Mischung des Weines mit Wasser finden wir

erst im zweiten Zeitabschnitt, im dritten werden die Einzelheiten noch weiter ausgestaltet. Das von den Aposteln überlieferte fermentum wird zuerst bei Johannan Bar Abgar erwähnt. Die Einzelheiten der Legende über den Ursprung des fermentum tauchen erst im XIII. Jahrhundert auf. Die Azymenfrage wird erst im XI. Jahrhundert behandelt. Die Konsekration des Kelches durch Bezeichnung ist erst um das Jahr 1000 bezeugt.

Die Mönchsweihe wird nur von Timotheus II. zu den Geheimnissen gerechnet. Der Begräbnisritus wird schon in der Frühzeit zusammen mit Geheimnissen erwähnt. Erst Timotheus II. zählt diesen ausdrücklich zu den sieben Geheimnissen. Das gleiche gilt von der Ehe. Zu allen Zeiten gelten bei den Nestorianern religiöse Riten als für den Abschluss der Ehe notwendig. Die Ehescheidung wurde im Anfang nur wegen Ehebruch der Frau erlaubt. Später liess man immer mehr auch andere Scheidungsgründe gelten.

Die Vollmacht der Kirche zur Sündenvergebung, auch nach der Taufe, ist allgemein anerkannt. Auch bestanden immer irgendwelche Busseinrichtungen. Die geheime Beicht ist für die Frühzeit bezeugt. Im mittleren Zeitabschnitt haben wir kein einziges Zeugnis für ihre Existenz. Von Ebedjesu wird sie erwähnt. Derselbe Autor bezeugt jedoch, dass sie nicht mehr in Gebrauch war. Die öffentliche Busse in der altchristlichen Form war zur Zeit des Anonymus nicht mehr in Uebung. Eine Salbung von Kranken wird in der Frühzeit und für die späte Periode erwähnt, im mittleren Abschnitt dagegen finden wir kein Zeugnis für diesen Gebrauch.

Abschliessend fragen wir noch, was die nestorianische Sakramententheologie im Vergleich zur Lehre der anderen besonders charakterisiert. Der Begriff des Heiligen dürfte wohl bei den späteren Nestorianern stärker im Vordergrund stehen als bei anderen Ostchristen. In der Frage der Gültigkeit der Sakramente der Häretiker haben die Nestorianer durchweg eine strengere Auffassung als die anderen. Es dürfte auch den Nestorianern eigentümlich sein, wenn sie ausdrücklich zugeben, dass viele Riten nur von den Vorstehern der Kirche eingeführt worden sind, und wenn sie Unterschiede in den Riten duldsam beurteilen. Was die einzelnen Sakramente angeht, fällt vor allem das Fehlen des Myron und einer eigentlichen Krankenölung auf. Die feierlichen Zeremonien der Myronweihe fehlen ganz. Ein Ritus der Krankensalbung durch den Priester existiert nicht. Die Salbung nach der Taufe

erscheint kaum als eigenes Sakrament und fehlt vielfach überhaupt. In der Eucharistielehre führt der nestorianische Irrtum zu einer bedenklichen Abschwächung der Wirklichkeit des Leibes Christi im Geheimnis. Das fermentum ist, wie bekannt, eine Eigentümlichkeit der Nestorianer. In der Azymenfrage sind sie durchweg toleranter als andere Orientalen. Die Ehe wird im Gegensatz zu den Jakobiten als Geheimnis angesehen. Die geheime Beicht tritt bei den Nestorianern sehr viel mehr zurück als bei anderen christlichen Gemeinschaften des Ostens.

Trotz allem finden wir aber auch bei den Nestorianern die gleiche Grundanschauung von den Geheimnissen, wie bei allen anderen traditionstreuen Christen: Die Geheimnisse sind eine göttliche Institution, sie beruhen auf einer von Gott den Priestern der Kirche verliehenen Vollmacht. In ihnen wird uns durch heilige Zeichen und Symbole wirklich das übernatürliche Leben der Grade vermittelt.

Es liegt uns nichts ferner, als « Apologetik » zu treiben. Alles Zurechtbiegen der Tatsachen nach vorgefassten Meinungen, alles Dienstbarmachen von Dokumenten zu von vornherein feststehenden Zwecken kann der Sache niemals dienen. Die Wahrheit hat solche Kunstgriffe nicht nötig. Ihr wird nur durch unvoreingenommene Darstellung der Tatsachen gedient. Zum sachlichen Aufweis der wesentlichen Einhelligkeit der Tradition aller alten christlichen Gemeinschaften in der Lehre von den Sakramenten dürfte unsere Arbeit auch einen Beitrag geliefert haben.

NAMENVERZEICHNIS

Aaron 63 80
Aba 126 131 251 260 281
Abda 126 175 282
Abraham Bar Lipheh 26 42 64 91 109 114 142 209 216 224 225-227 233 236
Addai 46 63 174 175 195
Alanen 75
Amann E. 200 243
Amphilochius von Ikonium 73
Amr Ibn Mattai 75
Anonymus 26 86-87 216-217 passim
Aphraates 15 16-22 265
Aphrem von Elam 26 71 153 210 216
Apollinaris 87
Arbela (Chronik von) 25 120 123 125 126 158 176 190
Arianer 73
Arius 87
Armenier 75 194 199
Arnou R. 32
Assemani J. S. 122 143 172 178 183 186 187 188 191 205 219 232 233 234 242 243 261 276 282 283
Athanasius 85

Babai 25 42 90 94 99 101 114 137 139 152 154 156 158 160 162 164 208-209 215-216 passim
Badger G. 50 52 63 69 80 83 108 159 186 223 224 243 245 260 266 271 277
Bagdad 56
Bar Hebraeus 49 55 57 58 119 138 139 144 151 190 194 199 219
Barsauma 66
Barsauma (Mönch) 274
Barsauma von Susa 70 146
Basilius 73
Baumstark A. 51
Bickell G. 188 232
Brightman F. E. 198
Burkitt F. 20 25

Casel O. 39 103
Chaldäer 172 178 239
China 244
Chrysostomus 32
Clemens von Rom 72 123 175
Codrington H. W. 241
Connolly R. H. 158 225 226 232 235
Constantinopolitanum I. 73
Cyprian 73
Cyrillus von Alexandrien 87
Cyrillus von Jerusalem 31

Dauvillier J. 129 257
Diamper (Synode von) 120 126 154 159 178 186 197 213 232 243 255 276 281
Diettrich G. 47 51 160 178 180 186 243
Diodor von Tarsus 15
Dionysius Areopogita 31 34 82 119 128 137 251 252
Dionysius Bar Ṣalibi 32 276 277

Ebedjesu 24 26 27 54 55 passim
Edessa 15 175
Elias III. 205
Elias Anbarensis 183
Elias von Damaskus 84 126 202
Elias von Nisibis 27 36 39 62 74 78 84 93 194 203 221 242 247 261 282
Emmanuel Bar Šaḥḥare 26 62 81 89 95 103 112 passim

Ephrem 235
Erküt 275 281
Ezechiel (Katholikos) 66 277

Franken 104 190

Georg der Araberbischof 32
Georg von Arbela 27 172
Georg Warda 203
Georgier 75
Graf G. 211
Gregor von Nyssa 85
Griechen 75 193

Henanišo' I. 73
Heraklius 43 70
Hoh A. 239-240

Ibn aṭ-Ṭayyib 109 205
Ibn Buṭlan 27 40 62 81 83 84 211-212 passim
Isaak von Ninive 201 246
Iśo' Bar Nun 26 47 48 64 74 105 106 128 173 147 passim
Iśo'bokt 26 70 80 127 253 258 262 286
Iśo'dad von Merv 26 39 79 80 88 89 92 94 passim
Iśo'yahb I. 25 36 39 54 61 80 95 98 111 120 124 190 200 201 220 222 232 242 267 271
Iśo'yahb II. 43 70 140
Iśo'yahb III. 25 26 35 62 70-71 83 passim
Iśo'yahb IV. 27
Iśo'yahb von Nisibis 191

Jakob von Darai 25 36 267
Jakob von Sarug 235
Jakobiten 15 16 36 37 45 48 53 69 71 72 74 75 76 200 242 247 288
Johanan Bar Abgar 26 37 46 97 195 197 passim
Johanan Bar Zo'bi 26 27 88 89 94 passim
Johannes III. 123
Johannes Damascenus 31 209
Johannes der Täufer 45 63 64 80 173
Johannes Sulaqa 56 186 276 277
Iosef II. 56 166 194 256
Josef (Bischof) 276 277 281
Josef Ḥazzaya 62 155 162 204 222
Josef (Katholikos) 277
Jugie M. 56 162 219 226 228 237
Julius III. 56 186

Karakorum 75
de Kelaita J. E. 178 186 232
Keraithen 100
Khudra 63 80 275
Koch H. 20
Kopten 48 75
Kosroes 236
Kublai Khan 204 244 274

Landersdorfer P. S. 235
Laodicea 73
Lateiner 56 193 233
Lietzmann H. 232-233

Maclean A. J. 130 143 165 166 173 190 198 199 232 242 243 245 277
Malabaren 129 154 159 178 186 193 197 242 243 276 281
Mani 72
Marcion 72
Mari 46 63 123 175 195
Maruta von Maipherkat 37
Mas'ud Ibn al-Qass 152
Maximus Confessor 31
Mazedonianer 176
Melkiten 16 36 37 71 72 73 75 76 200 242 247
Messalianer 78 198
Michael Palaeologus 56
Mongolen 75 244 275 281
Moses 18 63 80
Moses Bar Kepha 32 155
Mossul 276

Narsai 24-25 32 33 101 208 passim
Nestorius 15 206 214 228
Nicaenum 37 72 73

Nikolaus IV. 56
Nikolaus Cabasilas 31
Novatianer 73
Paul von Samosata 72
Photinus 72
Rabban Hormizd 71 159 190 204
Rabban Khoudahwi 283
Rabban Simeon 282
Raes A. 233
Rahmani I. E. 25
Renaudot E. 207 221 232 235
Ricoldo de Monte Croce 56
Roz Franz S. I. 276
Ruthenen 75

Sabaer 75
Sabriso' 130
Sacki Y. 244
Sapor III. 199
Schoemann J. B. 85
Seert (Chronik von) 25 70 71 146 155, 159 175 176 189 236 270 277 282
Selemon von Basra 27 126 155 161 175 195 245
Seleucia-Ctesiphon (Synode von) 15 121
Severus von Antiochien 69 70 87
Sian (Säule von) 105 108
Simeon von Rewardešir 26 81 82 84 251
Simeon von Thessalonich 31
Simon Kepla 63 174 196 231
Simon Magus 72
Sühling Fr. 235

Theodor Bar Koni 26 42 58 62 78 89 95 151 155 161 168 passim
Theodor von Anida 31
Theodor von Mopsuestia 15 22-24 32 39 72 85 88 94 103 155 176 184 202 213 214 234 228 266
Theodoret 206 234
Thomas 46 105 283
Timotheus I. 26 62 66 67 72-74 76 83 92 114 155 161 167 177 190 246 253 258 263 266 270 277-278 279
Timotheus II. 24 26 55 96 passim

Ungarn 75
van Unnik W. C. 34 41 45 83 97 140 196 197 243 246 247
Urban VIII. 178

Vosté J. 121 130 131 133 140 171 230 241 279 283

Wilhelm von Rubruk 27 75 196 244 275 281

Yahballaha III. 56

SACHVERZEICHNIS

Absage an Satan 184
Absolution 269 270 277-279
Abtsweihe 250
Altar 33 42 46 47 67 86 **146-149** 286
Altarweihe 43 44 53 79 81 134 **146-149** 286
Altes Testament 16 181 102 107
Anamnese 233
Apsis 86 246
Archidiakon 133 136-137
Aufbewahrung (der hl. Eucharistie) 245-247
Azymen 21 84 **193-194** 288

Begierdetaufe 158
Begräbnisritus 54 81 82 166 **251-252**
Beichte 265-280
Beichtgeheimnis 265 272
Bema 86
Beschneidung 100 101
Bezeichnung 30 37 **109-110**
Bezeichnung der Täuflinge 82
Bezeichnung des Kelches 45 140 240-242
Bildbegriff 31 85 95 96 200
Bischof 53 54 123-124 **131-135**
Bischofsweihe 132 133
Bluttaufe 156-157
Bundessöhne 20 124
Busse (Sakrament) 265-280
Busse, geheime 271-277 287 288
Busse, öffentliche 268-271 287

Character indelebilis 100
Chorbischof 124 135-136

Diakon 44 45 50 86 **139-142** 241 261
Diakonisse 144-145
Dreifaltigkeit 110 111

Ehe 22 30 54 253-264 288
Ehescheidung 261-264
Einsetzungsbericht 18 225-233
Empfänger der Geheimnisse **113-115** 125 140
Epiklese 24 224 226-228 229 231 **233-240**
Erbsünde 158-165
Eucharistie 17 19 21-22 23 38-44 50-53 59 77 78 87 89 90-91 92 93 104 **192-247** 286
Exkommunikation 269 270 271
Exorzismus 184

Fermentum 45 46 47 48 81 150 **173-175** **194-197** 287
Firmung 21 23 **182-189** 286
Form 59 175
Fusswaschung 17 18 249

Geist Hl. 43 44 99-100 **105-106** **111** **113** 225 233 239
Glaube 114 115

Handauflegung 18 22 56 57 61 93 89 113 **119-121** 142-144 250
Handauflegung (der Firmung) 188
Handauflegung (über die Büsser) 74 109 278 279
Handauflegung (über die Kranken) 54 138 282
Häretiker (als Spender der Sakramente) **69-76** 167 287
Heilige Sachen 41-48 285
Hnana 248 249 252 254 260 **282-283**

Kasuistik 47 48
Katechumenen 154 271
Kindertaufe, siehe Taufe der Kinder!

Kirchweihe 43
Kommunion 115 242-245
Krankenölung siehe Salbung (der Kranken)!

Leser 143

Magie 38 268
Manna 192 246 247
Materie 59 106-111
Metropolit 131
Mönchsweihe 57 248-250
Myron 53 171 287
Mysterium 33 41 86 **87** 210 285 passim

Nottaufe 165 166 170 176 182 190
Nüchternheit 115

Oel der Gnade 170 173 282
Oel der Salbung 42 44 47 48 49 52 53 59 81 82 105 109 **170-173** 179 270 278 279 282
Oel der Segnung 282
Oel des Gebetes 277 281
Oelweihe 38 68 82 110 147 148 171-172
Opfer 22 67 **220-224** 244
Orarion 142
Osterlamm 17 154 246 247

Patriarch 54 130-131
Periodeut 135 136
Platonismus 209
Priester 41 54 59 60-76 86 111-113 **137-138** 189-190 261 267-68 271-276
Priestertum 58 112 119 123
Priesterweihe 18 52 53 66 79 99 **119-145** 286

Rangstufen (priesterliche) 125-129
Reale Gegenwart 200-220 288

Sahara 143-144
Salbung (bei der Taufe) 17 23 81 95 101 179-181
Salbung (der Büsser) 17 74 270 277 278 279
Salbung (der Kranken) 17 171 281-283 287
Salbung (der Toten) 251 252
Salbung (nach der Taufe) siehe Firmung!
Salz 197
Sänger 144
Schismatiker (als Spender der Sakramente) 70 71
Sesam-Oel 171
Siebenzahl 54-56
Spender der Sakramente **60 76** 111-113 123-124 189-190
Subdiakon 126 **142-143**
Sündenvergebung 19 51 97 98 266-**268 279-290**
Symbol 31-48 85-91 104 passim

Taufe 17 18 19 20 38-41 50-53 59 77 78 89 90 92 104 **150-191** 286
Taufe Christi 152 175 189
Taufe der Frauen 145
Taufe der Kinder 23 114 **158-166** 176 286
Taufe des Johannes 18 19 151 152 188 189
Taufe durch Untertauchen 23 40 175-176
Taufformel 78 176-179
Taufwasser 18 20 23 42 44 46 47 48 49 82 92 106 108 141 **168-170**
Tonsur 137 248 249 250
Tradition 82
Transsubstantiation siehe Wesensverwandlung!

Verlobung 253-260
Vervollkommnung (der Bischöfe) 133-134
Visitator 135 137
Vollmacht der Priester 18 23 24 **60-76 138** 267-268
Vollmacht der Sündenvergebung 18 267-268

Wesensverwandlung 206-207
Wiedergeburt 98 99
Wiederweihe 122 123

INHALTSUEBERSICHT

Seite

Quellen-und Literaturverzeichnis 7
Einleitung 15

I. Teil. – *Die Geheimnisse der Kirche im allgemeinen.* . 29

I. Kapitel. *Das Mysterium als Symbol einer höheren Welt.* 31
I. – Die Riten der Kirche als Mysterien . . . 31
II. – Heilige Sachen als Symbole 41
1° Der Symbolcharakter 41
2° Der Begriff des Heiligen 43
III. – Die Wirksamkeit der Mysterien 49
IV. – Aufzählungen und Unterscheidungen . . . 50
V. – Allgemeine Aussagen über die Geheimnisse . . 58

II. Kapitel. *Die Mysterien als göttliche Institution* . . 60

I. – Die Notwendigkeit der von Gott verliehenen Vollmacht 60
1° Die Vollmacht den Priestern der Kirche übertragen 60
2° Der Priester als Stellvertreter Christi . . . 64
3° Ungültige und doch wirksame Spendung . . 65
4° Ungültige und unerlaubte Spendung. . . 66
5° Unabhängigkeit der Vollmacht von der persönlichen Würdigkeit des Spenders . . . 67
6° Spendung der Geheimnisse durch häretische Priester 69
II. – Die einzelnen Riten als göttliche Institutionen . 76
1° Die von Christus eingesetzten Geheimnisse . 76
2° Von den Aposteln eingeführte Riten . . . 81
3° Von den Vorstehern der Kirche eingeführte Riten 82
4° Verschiedenheit in den Gebräuchen zulässig . 84

SEITE

III. Kapitel. *Symbol und Wirklichkeit* 85

I. Geheimnis und Wirklichkeit im Gegensatz zueinander 85
II. Die Geheimnisse Symbole zukünftiger Wirklichkeit. 88
III. – Die Geheimnisse als Pfand der zukünftigen Güter. 91
IV. – Die Geheimnisse enthalten gegenwärtige Wirklichkeit 95

IV. Kapitel. *Erklärung der Wirksamkeit der Geheimnisse.* 102

I. Rein psychologische Erklärung? 102
II. – Sterben und Auferstehen mit Christus . . . 103
III. Der Hl. Geist Hauptursache der Wirkung der Geheimnisse. 105
IV. Der Hl. Geist in der Materie und durch sie wirkend 106
V. Die Materie blosses Zeichen der Gnade? . . 107
VI. Untergeordnete Wirksamkeit der Zeichen . . 107
VII. – Der Hl. Geist durch den Priester wirkend . . 111
VIII. – Der Empfänger der Geheimnisse 113

II. Teil. *Die einzelnen Geheimnisse* 117

I. Kapitel. *Die Handauflegung* 119
I. Allgemeines über die Priesterweihe . . . 119
1° Das heilige Zeichen 119
2° Unwiederholbarkeit der Weihe . . . 121
3° Der Spender der Weihe. 123
4° Der Empfänger der Weihe 125
II. Die einzelnen Rangstufen des Priestertums, ihre Weihen und ihre Vollmachten 125
1° Aufzählungen 125
2° Die einzelnen Rangstufen 130

II. Kapitel. *Die Altarweihe* 146

III. Kapitel. *Die Taufe* 150

I. Vorbilder und Ursprung der Taufe . . . 150
II. – Arten der Taufe 151

Seite

III. Die Taufe Grundlage der anderen Sakramente . 153
IV. – Notwendigkeit der Taufe 154
V. – Unwiederholbarkeit der Taufe 167
VI. – Die für die Taufe notwendigen Dinge . . 168
1° Das Wasser 168
2° Das Öl. 170
3° Das Untertauchen 175
4° Die Worte 176
5° Die Salbungen 179
a) vor der Taufe. 179
b) nach der Taufe 182
6° Der Priester. 189

IV. Kapitel. *Die hl. Eucharistie* 192
I. – Die Materie der hl. Eucharistie 192
1° Brot und Wein 192
2° Die Azymenfrage 193
3° Das fermentum 194
4° Zusammensetzung des Brotes 197
5° Der Wein 198
II. – Die hl. Eucharistie, Geheimnis des Leibes und Blutes Christi 199
1° Dem Geheimnis entspricht eine Wirklichkeit . 199
2° Keine wahre Wesensverwandlung . . . 206
3° Reale Gegenwart? 207
4° Erklärung der Gegenwart Christi durch die Parallele mit der Menschwerdung 214
III. – Die hl. Eucharistie, Geheimnis des Opfertodes Christi 220
IV. – Die Konsekration 225
1° Bedeutung der Einsetzungsworte? . . . 225
2° Die Epiklese 233
3° Die Bezeichnung des Kelches 240
V. – Die hl. Kommunion 242
VI. – Die Aufbewahrung der hl. Geheimnisse . . 245

V. Kapitel. *Die Mönchsweihe* 248

VI. Kapitel. *Der Begräbnisritus* 251

Seite

VII. Kapitel. *Die Ehe* 253
I. – Die Ehe als Geheimnis 253
II. – Verlobung und Ehe 257
III. – Ehescheidung 261

VIII. Kapitel *Die Beichte.* 265
I. – Die Beichte vor dem Nestorianismus . . . 265
II. – Die Beichte bei den Nestorianern . . . 266
1° Moglichkeit der Sündenvergebung nach der Taufe 266
2° Vollmacht der Priester zur Sündenvergebung . 247
3° Existenz einer Busseinrichtung . . . 268
4° Geheime Busse? 271
5° Bussriten und Absolution 277
6° Nachlassung der Sünden durch die Bussriten . 279

IX. Kapitel. *Die Krankenölung.* 281

Schluss. 284

Namenverzeichnis 289

Sachverzeichnis 292

OMNIA IURA RESERVANTUR

Copyright by Pont. Inst. Orient. Romae

Imprimi potest: Roma, 2 Aprilis 1947. E. HERMAN S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urbis* - 9 Aprilis 1947 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. Vic. Ger.

ALBERTO VACCARI, *direttore responsabile*

TIPOGRAFIA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI 7-9 — ROMA

218.9
Y982 65331

WEST BADEN

COLLEGE

LIBRARY